Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición

Alba Jiménez Rodríguez (ed.)

FILOSOFÍA HOY

HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: LÍMITE Y POSIBILIDAD DE UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA TRADICIÓN

Alba Jiménez Rodríguez (ed.)

HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: LÍMITE Y POSIBILIDAD DE UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA TRADICIÓN



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2019

SERIE
FILOSOFÍA *HOY*

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

64

Editorial Comares, S.L.
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Teléfono 958 46 53 82

https://www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor
https://www.instagram.com/editorialcomares

ISBN: 978-84-1380-099-8

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L.

SUMARIO

III

IV

INTRODUCCIÓN

ALBA JIMÉNEZ
Universidad Complutense de Madrid

El presente volumen tiene su origen en un congreso internacional celebrado en Madrid en noviembre del año 2016. En dicho encuentro se reunieron algunos de los más reconocidos especialistas, traductores y críticos en lengua española sobre Heidegger y el pensamiento fenomenológico o hermenéutico. El tema «Heidegger, lector de la tradición» convocó así, entre otras, las reflexiones de Alejandro G. Vigo, Carmen Segura, Miguel García-Baró o Teresa Oñate-Zubía, co-directora de la «Cátedra Internacional Hercritia», bajo cuyo impulso han trabado su participación varios autores de este libro. A esta iniciativa surgida en torno al Congreso *Heidegger lector de la tradición* que coordiné como Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid y que tuvo su continuación en el trabajo realizado en el contexto del Grupo de Investigación *Genealogías del Pensamiento Contemporáneo* (UAM-F-140) dirigido por Gabriel Aranzueque sumaron también su colaboración algunos miembros del proyecto «El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica» junto a su director, Ramón Rodríguez, y un nutrido grupo de profesores e investigadores de distintos lugares de Europa formados en la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, en el círculo del entonces decano de la Facultad de Filosofía Hans-Helmuth Gander, actual director del *Centre for Security and Society* y sucesor en la dirección del *Husserl-Archiv* de E. Fink y Werner Marx, cuyas trayectorias desempeñaron también un papel crucial en el retorno de la investigación fenomenológica a Alemania, tras la dispersión y el vacío que padeció a partir de los años 50. Dicho encuentro propició no sólo reflexiones y críticas sobre el diálogo que Heidegger mantiene con algunas constelaciones de problemas y autores de la tradición, sino cierta revisión de los límites de la propia fenomenología y su lugar en el quehacer actual de la filosofía, así como sobre el perfil filosófico de un pensador que, como en pocos, parece ponerse de manifiesto el vínculo indisoluble, ya explicitado de manera estable en el idealismo alemán, entre la consideración de la tradición filosófica y la reflexión teórica como tal.

En este sentido, no cabe duda de que el modo como Heidegger se enfrenta a la historia de la filosofía depende del particular posicionamiento que irá ganando frente a las formas más rudimentarias de concebir la historia de la filosofía (Buhle, Tiedemann, Tennemann), los planteamientos al respecto de impronta hegeliana, algunos desarrollos como los del Schleiermacher de la *Dialetik*, la concepción de la historia de la filosofía como historia de los problemas de la escuela de Baden —pensemos por ejemplo en la concepción de la historia de la filosofía de Windelband como progresiva revelación del contenido normativo en el que consiste toda filosofía [1]— o sus propias reapropiaciones de las tesis críticas de Dilthey o Husserl sobre la historia.

En el caso de Heidegger, no obstante, la lectura que proyecta sobre otros filósofos se presenta a menudo como el escenario propicio para vehicular los aspectos más novedosos de su propio planteamiento. En ese sentido, no han faltado críticos que han considerado de un modo u otro que las interpretaciones heideggerianas de los grandes príncipes de la filosofía carecían de todo valor con independencia de la oportunidad ilustrativa de la que podían gozar como marco o ejemplo de sus propias posiciones; como si toda recepción no fuera por principio anticipada, condicionada, ideológica. Desde esta perspectiva, más o menos ingenuamente, se ha supuesto que siempre hay algo así como un criterio de corrección a disposición del lector, un objeto de sentido prístino quizá coincidente con la intención del autor o con alguna suerte de materialidad textual o semántica, al que las lecturas de los textos, conceptos o autores podrían adecuarse con peor o mejor fortuna. Ciertamente, en todo ejercicio de lectura o interpretación siempre está presente un momento de inversión del camino genético por el cual los filósofos de la historia han creado sus teorías; algo así como una reconstrucción de una construcción (*Nach-konstruktion einer Konstruktion*) como sugería Gadamer glosando a Schleiermacher. Pero a nadie le podrá pasar por alto, que dicha destrucción-reconstrucción siempre tiene lugar desde estructuras de anticipación que limitan, tanto como liberan, posibilidades infinitas de lectura.

Si los diálogos de Heidegger con otros autores son más o menos violentos o el propio ejercicio de interpretación filosófica es algo que impone por fuerza una trama de anticipaciones y decisiones que cierran y abren de antemano de manera más o menos legítima ciertos caminos a los posibles lectores, probablemente, es un hecho que no se puede debatir mejor que con las propias lecturas del filósofo sobre la mesa. Somos conscientes de que en este caso los cursos y comentarios que se agolpan a lo largo de la *Gesamtausgabe* son casi incontables y esta edición no pretende asumir la inmensa tarea de agotar exhaustivamente el elenco de estudios que Heidegger

[1] *Vid.* Windelband, W.: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1915.

elabora sobre los pensadores de la historia de la filosofía. En este volumen se ha tratado más bien de reunir una serie de contribuciones sobre alguno de los diálogos más representativos del pensador de Meßkirch con autores o tradiciones filosóficas de diversas épocas, que permita visibilizar un modo peculiar de entender, no sólo el pensamiento de tal o cual autor o en qué consiste la tarea fundamental de la filosofía, sino preguntas como qué significa leer, o qué sentido pueda tener la expresión «fenomenológica» cuando se aplica a la tarea de adjetivar la interpretación de los textos. El «y» de la primera parte del título de nuestro libro «Heidegger *y* la historia de la filosofía» reclama así de inmediato la intervención de algunos interrogantes: ¿Qué significa el término «filosofía» en el sintagma «historia de la filosofía»? ¿Qué relación esencial guarda la filosofía de Heidegger con el arte de la interpretación? ¿Cuál es el horizonte de comprensión y las claves y presupuestos teóricos desde los que parte la filosofía misma de Heidegger? ¿Qué significa interpretar fenomenológicamente a un autor? Y ¿cuál es la proyección del modo peculiar de nuestro autor de entender La Filosofía en alguna de las filosofías del mundo contemporáneo?

«Heidegger y la historia de la filosofía: límites y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición» despeja otras alusiones y preguntas relacionadas con estas: qué lugar ocupa el pensamiento de Heidegger en la historia de la filosofía, cuáles son las claves de interpretación más o menos conocidas de la filosofía heideggeriana, con qué autores entabla un vínculo explícita o implícitamente, de qué modo peculiar interpreta Heidegger a los autores de la historia de la filosofía, cómo han influido sus obras en otras disciplinas, en qué sentido se enmarca la lectura heideggeriana de otros autores en un método que pueda ser identificado unívocamente con el proceder de la fenomenología o a qué transformaciones se ve sometida la propia filosofía en este modo de la interpretación. En efecto, la posibilidad de algo así como una interpretación fenomenológica de la tradición, entendida también como lugar de pertenencia y encuentro entre la historia y el lector de la historia es una de las cuestiones que verán la luz a lo largo de las diferentes contribuciones. Se trata así de comprender cuál es el modo particular de Heidegger de leer a otros filósofos o, en sus propias palabras, cuál es en cada caso su situación hermenéutica.

En primer lugar, una interpretación exitosa debe poder hacerse cargo del lugar desde el que un autor plantea sus problemas, visibilizar quiénes son sus compañeros de diálogo, sus presupuestos teóricos, el modo de proceder de sus indagaciones, la dirección de su preguntar y comprender. Es en este sentido en el que ya el Heidegger del *Natorp-Bericht* se preguntaba en 1922 por el punto de la mirada (*Blickstand*), la dirección de la mirada (*Blickrichtung-Blickbahn*), la extensión de la mirada (*Sichtweite*) o el modo de tener en la mirada (*Blickhabe*) que fijan de antemano el campo de cosas a investigar y sus pretensiones cognoscitivas, desvelando la posibilidad de una efectiva, por decirlo con Gadamer, fusión de horizontes entre la perspectiva del lector y la del autor, concepto, problema, *Weltanschauung* o cualesquiera objeto de interpretación. Qué signifique interpretar fenomenológicamente una obra debe

depender por otra parte del tipo de problemas al que la propia fenomenología pretendía dar respuesta, por lo que no resultará del todo ocioso hacer una breve mención de los más elementales.

La fenomenología como movimiento filosófico trata en primer lugar, como a nadie se le oculta, de proporcionar una respuesta a las interpretaciones del programa crítico kantiano vigentes desde el último tercio del siglo XIX. Ligado a ello, la fenomenología debe su acta de nacimiento a otro núcleo de problemas que entronca directamente con el problema de la lectura fenomenológica de la tradición, como son aquellos que surgen de la llamada crítica al psicologismo: la reducción del *quid iuris* al *quid facti* implícita en el ensayo de fundamentación de la lógica a partir de la psicología; el intento en definitiva de resolver el plano de lo normativo-ideal desde el plano empírico o fáctico. El psicologismo entiende los pensamientos como actos de pensamiento (en su versión teorética), la lógica como ciencia particular (en su versión científica), las reglas de la lógica como leyes reales (psicologismo nomológico) y las exigencias de validez como exigencias empíricas (psicologismo metodológico)[2].

Por lo que respecta a nuestro problema, parece claro que existe un vínculo inexorable entre la pregunta trascendental, a saber, la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento en cuanto que este es posible de modo universal y necesario y el peculiar modo de interrogación sobre los textos y los problemas filosóficos que arroja algo así como una lectura fenomenológica. En ese sentido la lectura heideggeriana de Nietzsche y su crítica a la doxografía mostraban precisamente cómo la vía exclusivamente empírica disuelve toda posibilidad genuina de interpretación. Leer fenomenológicamente a un autor debe ser un ejercicio equidistante tanto de la asunción abstracta de dogmas supuestamente universales como de la disolución de las tramas conceptuales en contextos culturales, enclaves historiográficos, condicionantes del *hic et nunc* de cada autor o la suma de textos, autores y problemas con los que el filósofo está dialogando en ese momento. Dicha equidistancia no puede significar emprender algo así como un tercer camino. Bien al contrario, la interpretación fenomenológica debe quedar como un movimiento constante de regreso o cautela hermenéutica y proyección tentativa de sentido; como un paso atrás, una ida y vuelta indiferenciada que une y separa circularmente el momento capaz de elevar a concepto lo universal y aquel otro que, tras un ejercicio de constante sospecha, detecta aquello que se hacía pasar subrepticiamente por universal para mostrar su labilidad y contingencia[3]. De esta manera la confronta-

[2] *Cfr.* Elsenhas Th.: *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie.* (I. Historischer Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant), Töpelmann, Giessen, 1906.

[3] *Vid.* Vleeschauwer, H.J.: «L'apriorisme dans l'Histoire de la Philosophie» en *Theoria*, 1935.

ción con la historia de la filosofía reclama una vuelta hacia aquello que, elevado a universal puede transitar incólume por épocas de la historia diferentes que, en su singularidad, se revelan sin embargo indisponibles e irrepetibles. Desde el punto de vista de la investigación fenomenológica, todo avanzar consiste simultáneamente en un regreso o vuelta a unos pocos problemas filosóficos que constituyen el centro de todo pensar: «Stillstand und Verfall der Philosophie bedeuten daher nicht ein Nicht-mehr-Weiterkommen, sondern Vergessenheit des Zentrum. Darum ist jede philosophische Erneuerung ein Aufwachen in Zurückkommen auf denselben Punkt»[4].

No es casual que ambas cuestiones (la respuesta a ciertas interpretaciones de la filosofía de Kant junto con la crítica al psicologismo) aparezcan como pilares fundamentales del surgimiento de la fenomenología, pues, en el fondo, de lo que se trataba era de evitar ciertas interpretaciones psicologistas de la filosofía de Kant que, sin embargo, el propio concepto de filosofía trascendental o su planteamiento sobre la lógica habían explícitamente prohibido. Ya la filosofía de Natorp surge también como respuesta a la interpretación de Jakob Friedrich Fries de la filosofía kantiana[5]. La verdad para Fries reside, no en la comparación de las representaciones con los objetos, sino en la de unas representaciones con otras, por lo que no hay forma de probar la validez objetiva por ejemplo de que la sustancia es permanente, sino que la universalidad y necesidad dependen del principio de permanencia que reside en cada razón finita. Fries interpreta fallidamente el § 14 de *KrV* donde Kant afirma que las únicas formas en que pueden concordar las representaciones sintéticas con sus objetos son: el caso en que el objeto hace posible la representación o, inversamente, el caso en el que la representación hace posible el objeto, como un ejemplo que atesora una concepción causalista de la representación. Ciertamente, Fries podría haber escogido mejores ejemplos, como la definición de sensación que da Kant en las *Anticipaciones de la percepción*; o apelar a lugares como la carta a Marcus Herz de 1772 donde queda descartada dicha posibilidad; o reparar en que dicha producción de la representación por el objeto o del objeto por la representación no se refiere a la existencia del mismo, sino al círculo contenido en el espacio lógico de su posibilidad. Pero el psicologismo daba ya cuenta del círculo en el que según Heidegger se mueve todo pensar en la medida en que trata de fundamentar el conocimiento a partir de estrategias teoréticas que implican ya una toma de posición respecto del

4 GA, 25, pág. 2. «El estancamiento y la decadencia de la filosofía no significan por tanto un «no progresar más», sino el olvido del centro. Por ello, cada renovación filosófica es un despertar en el regreso al mismo punto». [La traducción es nuestra]

5 *Vid.* Sachs-Hombach, K., *Kant und Fries. Erkenntnistheorie zwischen Psychologismus und Dogmatismus.*, Kant-Studien 93, Walter de Gruyter, 2002, pp. 200-217, DOI: https://doi.org/10.1515/kant.2002.004

conocimiento mismo. El psicologismo es además una posición vindicada desde y como teoría del conocimiento en tanto que late en él una exigencia de justificación sobre la verdad de nuestras representaciones. Y eso es también la teoría del conocimiento: el intento de establecer los límites y las posibilidades de verdad inscritos en la relación de sujeto y objeto. Pero entonces: ¿no es ya la circularidad del psicologismo la circularidad de toda teoría del conocimiento? ¿No es la misma sospecha aquella que se cierne sobre el psicologismo que aquella dirigida a la filosofía cuando se reclama a sí misma en su condición de trascendental a diferencia de aquellas ontologías regionales a las que sirve de fundamento y la misma que reconoce Kant parcialmente cuando por ejemplo en *Logik Jäsche* habla contra la teoría de verdad como adecuación del *diallele*, esto es, del círculo que implica el pretender juzgar la correspondencia entre un objeto y la representación que de él nos hacemos como si ya tuviéramos el necesario acceso primero e inmediato al objeto desde el que se juzga tal correspondencia? Es decir, se ha dicho *ad nauseam*: no hay un conocimiento, una interpretación libre de presupuestos y prejuicios, ni hay saber sin anticipación y por eso el propio Heidegger considera el programa de la primera crítica kantiana equivalente al de la ontología fundamental. En efecto, una de las enseñanzas fundamentales de la *Crítica de la Razón Pura* no es sino que el conocimiento de la razón está circunscrito a aquello que coincide con su propia legalidad, siendo el caso que la propia norma de la razón configura lo real cognoscible a su medida, lo que es a juicio de Heidegger algo muy parecido a decir que el acceso a las cosas, entendido en la metafísica moderna como *vor-stellen,* debe ser precedido por una pre-comprensión de la cosidad de las cosas, o que el conocimiento de los entes debe estar orientado previamente por el ser sin que dicha orientación constructiva pueda reducirse a una producción causal del objeto de conocimiento. Lo que Fries creía entonces poder reprochar a Kant es precisamente haber interpretado la relación entre nuestra representación y las cosas en términos de causalidad eficiente, a pesar de que el propio Kant señala en diversos pasajes el error que implica entender las relaciones entre el objeto y las representaciones en términos causales.

La oposición entre dos modos fundamentales de causalidad (causalidad como mera causalidad eficiente y finalidad), bajo cuya matriz podría también dibujarse el tipo de aproximación que Heidegger propone para enfrentarse a los filósofos de la tradición, constituye en sí misma uno de los mimbres teóricos indispensables en el descubrimiento de la intencionalidad como el gran concepto vertebrador de la fenomenología, tal como parece desprenderse de un análisis de las transformaciones de la ontología moderna en la que la recepción de Suárez en la filosofía de escuela alemana será decisiva para evaluar la suerte que correrá el concepto de especie intencional en los posteriores desarrollos de la ontología fenomenológica. Bajo estas coordenadas teóricas, de nuevo parece convenir el distanciamiento respecto de modelos de interpretación reductivos que pretenden desgranar el sentido de los textos y problemas filosóficos de igual modo como se resuelve la incógnita de una ecuación,

como si el dominio ignoto fuera un territorio cerrado y unívoco, el único resultado posible dada la combinación lineal de una serie de variables acotadas. Muy al contrario, la interpretación cabal, de acuerdo al modelo propuesto, respetaría la asunción de que la lectura de los autores no proporciona una imagen, una representación, una vía regia de acceso al sentido, sino la distorsión asintóticamente regulable de los infinitos sentidos posibles o reales efectivos. El problema de la fundamentación de la filosofía, tal como se ha visto tradicionalmente, sobre todo bajo el imperio de la teoría de la verdad como correspondencia, es en realidad, por tanto, un problema mal planteado en la medida en que siempre hay un fondo de verdad contenido en toda prueba o en la medida en que el hecho de la fundamentación implica estar ya de antemano asentado en una cierta concepción de la verdad. La representación sólo puede remitir especularmente a representaciones y del conocimiento sólo puede dar razón el conocimiento mismo. Esto bosqueja probablemente uno de los rasgos más claros de la propuesta de Heidegger: el reconocer uno de los prejuicios fundamentales del que debe deshacerse la filosofía y toda mirada crítica a la propia historia de la filosofía, a saber: que decir verdad no es comprobar en el sentido de atestiguar una coincidencia entre un pretendido afuera de la conciencia y la propia hechura de ésta, e interpretar correctamente a un autor tiene poco que ver con calibrar la correspondencia entre nuestra *Weltanschauung* y la suya.

Otro rasgo, ligado a este, podría cifrarse en el hecho de que la interpretación fenomenológica de los textos es en cierto modo crítica, pues estudia los límites, las condiciones y las posibilidades del conocimiento y pretende apartarse de todo dogmatismo o verdad incuestionada, pues la tradición sólo puede tramarse y presentarse desde la distancia, la disensión, la lucha o la diferencia respecto de ella misma. La fenomenología, cuando es entendida como un método crítico, pregunta por el camino recto de acceso al ente, por la situación adecuada del *Dasein* respecto del ente y por el modo en el que el ente se muestra en sí mismo y desde sí mismo[6]. Nada nos impediría entonces preguntarnos también por el camino adecuado de acceso a los textos, por la situación adecuada del lector y el acervo de prejuicios adecuados que puede anticipar en su comprensión, así como el modo en que lo dicho por esos autores se muestra en sí mismo y desde sí mismo. Por tanto, leer fenomenológicamente, también implica en cierto sentido someterse a la reducción fenomenológica, esto es, poner entre paréntesis los prejuicios y los dogmas con los que habitualmente entendemos a los autores cuyas tesis han sido codificados en los cánones a través, por ejemplo, de los manuales de filosofía.

El volumen está estructurado en cuatro partes fundamentales respondiendo fundamentalmente a un criterio cronológico. El primer capítulo nace con una re-

[6] Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, 1997, Madrid.

flexión sobre *el pensador del inicio* que después tendrá una oportuna continuación con un riguroso estudio sobre Levinas, Derrida, Waldenfels y Richir, autores que por distintos caminos han cuestionado la referencia al origen. El texto de Pérez de Tudela y Aranzueque presenta un recorrido por las innumerables menciones de nuestro autor a Parménides, con el que establece un diálogo que, según las declaraciones del propio Heidegger, «kommt nie zu Ende». En este texto puede seguirse el desplazamiento desde la interpretación de la enseñanza del poeta de Elea como ejemplo perfecto del error fundamental en el que incurrió la ontología desde sus comienzos merced al omnipresente olvido del ser y la consiguiente identificación entre el ser y el pensar o el ser y la presencia o intuición noética, a una nueva y reveladora interpretación del pensador eléata que atiende más bien a la relación esencial entre el desocultamiento y la determinación de la verdad. Sólo desde este viraje es posible atisbar la posibilidad de ese otro inicio de la historia de la filosofía occidental o de una genuina reconsideración de la experiencia del inicio y lo sagrado que se visibiliza con una exquisita comparación de los resultados de *Über den Anfang* con las *Vorlesungen* del semestre de invierno de 1942-43 pronunciadas en Friburgo. Dicho curso, de vocación, si no criptonazi, sí, al menos, desembozadamente conservadora, daría cuenta de lo inicial como algo que está llamado a manifestarse a sí mismo a través de los dioses o diosas, bajo el mandato de reconducirse hacia otro inicio siempre emitido por una autoridad que, bien luce los ropajes de ese fondo de retracción abisal que escande el decurso histórico desde un determinado centro de gravedad fundante e infundado, bien como una enigmática causa libre que anticipa el artificio de la máquina política moderna presentando a la libertad como una forma extrema de autoconstricción o «decisión», como quizás hubiera gustado de pronunciar otro compañero de viaje de la causa nacionalsocialista.

En la primera parte del libro se recogen por tanto las interpretaciones heideggerianas de filósofos de la antigüedad, así como algunos aspectos novísimos y muy poco tratados de la *Heidegger-Forschung*, como el papel sistemático que Roma juega en el pensamiento del filósofo de Messkirch; asunto del que se ocupará Valerio Rocco. Ciertamente, las lecturas sobre los filósofos más antiguos en ocasiones orientan las reflexiones más actuales, como cabría pensar por ejemplo de una posible recuperación de la singular interpretación del concepto de imagen en la lectura heideggeriana de la concepción platónica de la verdad. En efecto, en el mito platónico, la imagen ocupa un lugar central. La propia caverna es ya una imagen del mundo donde el conocimiento es imagen. También, en términos husserlianos, es la prisión, podríamos decir, de la actitud natural en la que los hombres viven instalados en el carácter no problemático del mundo que perciben a su alrededor. Pero la fábula nos habla fundamentalmente de un proceso o tránsito a través de la *παιδεία* que conlleva en cada caso una adaptación de la esencia del hombre al ámbito en el que se encuentra. El proceso de transformación que padece el sujeto es denominado por Heidegger «Bildung», lo que significa precisamente desarrollar un carácter o con-

formarse de acuerdo con una imagen que nos guía o nos sirve de patrón. Por tanto, cada estancia del proceso de formación se conforma a una determinada *ἀληθές* que rige en su ámbito, es decir, que da la norma para la imagen que debe producirse en dicha estancia. Por eso la fábula muestra a ojos de Heidegger una nueva determinación de la verdad en la que deja de significar lo desencubierto para estar bajo el yugo de la idea entendida precisamente como lo que permite que cada cosa pueda venir a presencia en lo que tiene de permanente. En este sentido se pone de manifiesto el carácter icónico medial y anticipatorio de todo conocimiento humano, a saber, de todo conocimiento proyectado por las imágenes de un entendimiento *ectypico*, como había dicho el Kant de la *Dissertatio*. El conocimiento se entiende ahora como *ὁμοίωσις*, *adaequatio* o coincidencia del conocer con la cosa misma, de manera que la verdad queda degradada a mero reflejo especular y el quehacer de la filosofía a una suerte de óptica trascendental[7] —precisamente lo que Lambert llamaba fenomenología en el *Organon*— corrección de la mirada y sus imágenes, *ὀρθότης*, que permite trazar un arco a la medida de la decadencia de una metafísica que había hecho de la modernidad una mera continuación de este gesto fundamental de la concepción de la verdad platónica. Y, ¿no abocaría por su parte la consideración del Uno a la reducción del ser a presencia propia de la metafísica occidental?

A la demorada reflexión de Nacho Escutia sobre la torsión topológica de la verdad en Platón y la rigurosa contribución de José María Zamora sobre el Uno-Bien neoplatónico revisitado desde la relectura heideggeriana del concepto de ἐπέκεινα que continúa esta discusión a partir del vínculo entre evidencia, claridad y verdad fijado por Proclo a través de la metáfora de la luz y de la propuesta henológica de Plotino llegando a la pregunta fundamental de si el neoplatonismo es finalmente un modo del platonismo metafísico, se suman los trabajos de Francisco de De Lara y Nuria Sánchez Madrid en los que Aristóteles entrará en escena. El capítulo de De Lara dedicado a la temprana lectura de la filosofía de Aristóteles resulta crucial, no sólo para entender la interpretación que Heidegger proyecta en sus primeros cursos friburgueses, sino, en términos generales, cuál es el modo en que el de Meßkirch se dirige a otros filósofos de la tradición, desde qué horizonte teórico lleva a cabo sus interpretaciones y cuál es su modo singular de explicitar en cada caso y de antemano su situación hermenéutica. El trabajo de Sánchez Madrid retoma el estudio del Heidegger de los cursos de los años 20 en Friburgo y Marburgo para trazar una interpretación poblada de remisiones y sugerencias de la *Sorge*; aquella estructura del ser-en-el-mundo que la Modernidad no había sido capaz de pensar adecuadamente, revisando la intrincada relación de Heidegger con algunos de los conceptos que sirven de fuente de sus posiciones teóricas más singulares.

[7] *Cfr.* Debru, C.: *Analyse et représentation. De la méthodologie à la théorie de l'espace: Kant et Lambert*, Paris, Vrin, 1977.

Las lecturas sobre filósofos modernos proyectadas por Heidegger, así como sobre el sentido de esa época a la que no corresponde propiamente una imagen concreta del mundo, sino en la que el mundo mismo se concibe como imagen, también aportan una contribución esencial para desentrañar el modo peculiar de habérselas con la tradición que encontramos en sus obras. A estas lecturas estará dedicada la segunda parte del libro. Así, por ejemplo, cuando Heidegger critica a Descartes por trasladar subrepticiamente el modelo de racionalidad científica a la comprensión del *Dasein* como *res cogitans*, se pone de manifiesto que interpretar fenomenológicamente también significa llevar a cabo una deconstrucción y superación de ciertos conceptos en su actualidad, como sucede por ejemplo con la idea de sujeto heredada del cartesianismo[8]. En esta línea, el capítulo de Juan José García Norro rastrea a partir de la lectura de *Sein und Zeit*, *Einführung in die phänomenologische Forschung* o *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, el itinerario de la crítica heideggeriana a Descartes en el que, como a otros pensadores de la modernidad, la pregunta por la justificación del conocimiento en términos de *adaequatio* había colocado en el centro de atención el problema de la conciencia que, a la postre, supone uno de los escollos fundamentales del análisis del *Dasein*. Probablemente atraído por los residuos de cartesianismo presentes en los planteamientos de Husserl, la atención de Heidegger por el autor del *Discurso del Método* fue un hito decisivo de su propia reflexión. Una vez que la modernidad había hecho de Dios un objeto más de la *metaphysica specialis* y que la pregunta por el ser se había mostrado en su radical dependencia ontológica de la pregunta por el ser humano, a Heidegger le interesa especialmente evaluar los prejuicios en los que Descartes incurre en su descripción del *cogito*. Frente a los neokantianos, Heidegger reconoce que Descartes es algo más que un mero continuador de los métodos escolásticos, pero entiende a la vez que, al contrario de lo que sucedía por ejemplo con Suárez, no podemos hablar en el caso de Descartes de un verdadero *innovator*, pues en el fondo se servía de las mismas herramientas conceptuales que sus predecesores medievales. Heidegger subrayará la miopía de un método que se ahorma y recorta a las pobres exigencias de la ciencia y de una concepción del conocimiento como reflejo especular de un mundo separado de la conciencia. La lectura heideggeriana de la obra de Descartes aboca por tanto en un diagnóstico eminentemente crítico que García Norro desarrolla con brillantez subrayando aspectos como la subjetivización de la intencionalidad, la indeterminación ontológica del *cogito*, el prejuicio de la primacía de lo teórico o la equiparación del *Dasein* a los esquemas de comprensión de la *res extensa*.

La lectura de Kant, no sólo por lo que respecta a la crucial importancia que atribuye a la *Schematismuslehre* en el *Kantbuch*, en *Die Frage nach der Ding* o en los

[8] *Vid.* Marx, W.: *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Felix Meiner, Hamburg, 1980, espec. pp. 93-108.

Prolegomena, sino por la visión global que ofrece de la primera crítica en *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, proporciona no pocas pistas del tipo de orientación fenomenológica que Heidegger imprime a su lectura de la tradición. En este volumen 25 de la GA, Heidegger impone una doble exigencia a toda interpretación fenomenológica: se debe adquirir una comprensión de los problemas filosóficos transmitidos atendiendo, no tanto a lo que dicen los autores, sino a aquello que les hace decir y, simultáneamente, un saber sobre el camino a través del cual se llega a tal comprensión. La interpretación fenomenológica se dirige a las cosas mismas, lo que supone tanto como decir que el contenido de los textos y el modo de acceso a ellos están inextricablemente entrelazados. El camino que nos conduce a la comprensión de los problemas, afirma Heidegger en este contexto, es algo que excede la mera descripción o enumeración del conjunto de núcleos temáticos que se suceden en un texto. Análisis y confrontación son condiciones necesarias, pero no suficientes para comprender mejor a un autor de lo que él mismo se ha comprendido, donde querer «comprender mejor» (*besser verstehen*) no es a juicio de Heidegger sino hacer efectivo el regreso de todo genuino pensar a su origen. Por su parte, interpretar fenomenológicamente a un autor, según nos informan estas páginas, es atender a los problemas que plantea su obra, tanto desde la luz que proyecta para comprender a los pensadores antiguos, como desde aquello en lo que genuinamente supone una ruptura o una radical novedad respecto de su propio tiempo; supone una vuelta al origen que, lejos de fijarse en los dogmas cristalizados de un pasado acabado, los repite y reactiva en su esencial apertura sosteniendo aquello que hace del asunto un problema vivo para la actualidad:

> Die Kennzeichnung der Interpretation als phänomenologische soll zunächst lediglich andeuten, daß sich die interpretierende Auseinandersetzung mit Kant unmittelbar aus der heute lebendigen philosophischen Problematik vollzieht. Was Phänomenologie ist, das soll sich in der Durchführung der Interpretation selbst demonstrieren[9].

Sobre la lectura que hace Heidegger de la filosofía trascendental de Kant, el libro suma el lúcido estudio de Manuel Sánchez en el que se acepta la asunción heideggeriana que equipara el criticismo con la ontología de la finitud, pero entendiendo que la lectura de la posición kantiana como sustituta de la ontología clásica y como proyecto desvelador del origen de la metafísica especial no puede ser sostenido sin atender adecuadamente al contenido de la tercera crítica. Este estudio es precedido por un artículo de Miguel Escribano en el que se aborda la interpretación heidegge-

[9] GA 25, p. 6. «La seña de identidad de la interpretación fenomenológica debe únicamente indicar, en primer lugar, que la confrontación interpretativa con Kant se lleva a cabo inmediatamente desde las problemáticas filosóficas vivas. Lo que sea la fenomenología debe mostrarse en la realización de la interpretación misma». [La traducción es nuestra].

riana de la noción de impulso desde la perspectiva leibniziana. La noción de *Drang* a propósito de esta sugestiva confrontación con la dinámica leibniziana cobra a juicio de Heidegger relevancia como para delimitar cualquier cuestionamiento por el ser. La confrontación heideggeriana con la filosofía de Leibniz permite repensar los conceptos de trascendencia o libertad, que son asimismo objeto del estudio de Alejandro G. Vigo en el que se propone una reformulación en clave aleteiológica del problema de la libertad. Frente a la tradicional concepción arqueológica de la libertad, concebida en realidad como un tipo particular de causa, la recuperación aleteiológica del problema de la libertad planteado en este inteligente ensayo es comprendida como un elemento central del intento de posibilitar una ontología fundamental entendida como analítica del *Dasein*. Esta segunda parte se cierra con un completo análisis realizado por Agustín Palomar sobre la lectura de Heidegger de la estética de Hegel, a la que califica como la meditación más completa para pensar metafísicamente el arte.

En la tercera parte del volumen se reúnen investigaciones de marcado sesgo fenomenológico. Ya señalamos la enorme importancia del neokantismo en la formación del pensamiento del primer Heidegger en un momento en que la filosofía parece dividirse entre la Escila de un formalismo huero en el que se condena a sí misma a mirarse en el espejo de la ciencia o a ser devorada por las disciplinas menores que habían nacido a su propio amparo y la Caribdis de las llamadas filosofías como *Weltanschauung*[10]. En ese sentido, se hace muy pertinente la contribución de Ángel Xolocotzi que abre esta sección presentando la ambivalente apropiación heideggeriana de la escuela de Baden, en primer lugar, por lo que respecta a la tematización y construcción del dominio de lo teorético necesario para su propio desarrollo fenomenológico-hermenéutico y, en un segundo momento negativo, a través de la crítica de Heidegger a la interpretación neokantiana de algunos aspectos de la filosofía del autor de la primera crítica que, por lo demás, resultaron decisivos en la trabazón de su propia lectura de Kant. El estudio de Stefano Cazzanelli continúa esta fértil línea de investigación siguiendo el rastro del interés de Heidegger por Natorp, seguramente seducido por sus críticas a la fenomenología resumibles en dos grandes rúbricas: imposibilidad de captación inmediata de las vivencias o de la tierra perdida de lo originario —salvo a través de cierta psicología de la reconstrucción— y no aceptación de la diferencia entre fenómeno y objeto. Gracias a la contribución de Sara Fumagalli el volumen puede sumar una necesaria perspectiva sobre el llamado método de los hilos conductores de uno de los más estrechos colaboradores de Husserl, Ludwig Landgrebe, el cual investigó junto a otros en el *Husserl-Archiv* de Lovaina cuando Leo van Breda comienza la labor de recuperación del legado de

[10] *Vid.* Köhne, K. Ch.: *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, J.A. Ancona Quiroz (trad.), Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011.

Husserl publicando en 1963 una obra en la que se daban cita precisamente fenomenología e historia en un cruce de caminos entre Dilthey, Husserl y Heidegger. El último capítulo de esta sección firmado por Pavel Veraza aborda la audaz tarea de, atendiendo al manuscrito de 1922/23 publicado como «*Beilage IX*» a los artículos de *The Kaizo* en el tomo 27 de la *Husserliana*, aproximarnos a los descubrimientos de la filosofía fenomenológica de la historia que el maestro de Heidegger había dejado pendiente en *Teleología en la historia de la filosofía.*

El S. XX ha sido testigo de un intenso diálogo y *Auseinandersetzung* de Heidegger con corrientes de la filosofía contemporánea tan relevantes como el marxismo, el estructuralismo, la filosofía analítica o el positivismo, así como disciplinas tales como la física (pensemos en su lectura de la teoría de Einstein de la relatividad especial) la matemática (Gödel), el arte (Eduardo Chillida) o la filosofía de la religión (Heidegger lector de Rudolf Otto). Así, en la última parte del volumen se dan cita algunas contribuciones sobre la proyección de la filosofía heideggeriana en algunos problemas específicamente contemporáneos y en disciplinas como la psiquiatría. A lo largo del volumen, no sólo se arroja luz sobre algunos pasajes de la filosofía inmediatamente anterior o coetánea de Heidegger que funcionan como claves de sus propias teorías, tales como las contribuciones de autores entre los que pueden contarse a Natorp o Emil Lask, del que Alejandro G. Vigo se ha ocupado con suma seriedad en otros contextos, sino sobre los aspectos más relevantes de la imbricación de la filosofía heideggeriana con su tiempo y con el nuestro. A nadie se le oculta que la fenomenología, desde la temprana acogida de las conferencias de Paris de 1929 dictadas por Husserl en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona es de manera paradigmática un precedente claro y foco de atención significativo de la filosofía francesa contemporánea. O que la crítica de Heidegger al concepto de sujeto constituye uno de los capítulos fundamentales de la en ese momento naciente disciplina de la antropología filosófica, incapaz de pensar al ser humano desde su *humanitas* o existencia. Por lo que respecta a la filosofía francesa, es evidente la filiación de la fenomenología con el existencialismo —sin olvidar la reflexión sobre el cuerpo o la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur— y el repunte que experimentó gracias al éxodo de fenomenólogos procedentes del este de Europa. Por otro lado, es muy conocida la crítica heideggeriana a la antropología filosófica, una vez que Kojève había malinterpretado *Sein und Zeit* como un tratado de antropología fenomenológica. No olvidamos en este sentido, que el principal pecado de la antropología filosófica había sido precisamente ignorar la diferencia ontológica, lo que es tanto como certificar su incapacidad para plantearse el problema del ser humano desde la perspectiva trascendental[11]. La remisión a lo trascendental viene claramente

[11] «Trascendental significa para Kant lo mismo que ontológico, a diferencia de óntico». O «Solamente debemos saber que el término trascendental en Kant es sólo otra palabra para ontológico».

determinada, como antes se ha sugerido, por la recepción de Heidegger del antipsicologismo de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. El llamado giro trascendental permitía a Husserl separarse del antropologismo, percibido por él como amenaza del método fenomenológico, a juicio de Blumbenberg, desde la publicación de *Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y del amor y el odio* de Scheller[12]. Un año antes de la publicación del *Kantbuch*, en los *Principios metafísicos de la lógica* de 1928, Heidegger replantea su analítica existencial y la relación entre los conceptos de *Dasein* y de ser humano, colocando en el centro de la escena el dilema de si el *Dasein* no es en el fondo sino un rodeo para preguntarnos por el ser o, bien al contrario, la comprensión del ser del *Dasein* o «*lo Dasein*» es la condición de posibilidad de los entes mismos[13]. El modo como la propia tradición había preguntado por el ser humano cercenaba la posibilidad de trazar una aproximación adecuada. No se trata de preguntar qué es el ser humano, como si en la respuesta fuéramos a encontrar un sujeto de inhesión al que añadirle predicados o una serie de atributos estables, una esencia; ni de repetir los viejos errores de la ciencia presta en su falta de autorreflexividad a arrogarse la incuestionable administración del pedernal de la verdad. Se trata de entender quién es el ser humano desde la superación o distancia con la *Vorhandenheitsontologie* que entiende su determinidad en el sentido del estar-ahí de las demás cosas creadas; o como negación y diferencia igualadora respecto de los animales, los vegetales o los minerales, tal como daban por hecho los autores más representativos del círculo de la antropología filosófica; o de la suposición de cuño cartesiano de que es algo enfrentado al mundo y no un ser ya en el mundo. De hecho, esta crítica heideggeriana es probablemente el germen más visible de gran parte de la filosofía contemporánea (Gadamer o Vattimo por ejemplo) que asume en su crítica a la modernidad la concepción heideggeriana sobre la facticidad: estamos ya en el mundo y la actitud teórica es algo que siempre viene después. En términos generales, parece indudable el mérito de las perennes pretensiones de toda interpretación fenomenológica: mostrar la radical actualidad de los filósofos a los cuáles lee o la esencial co-pertenencia móvil entre los dos sentidos de tradición como sedimentación o como hacer tradición.

El atractivo trabajo de Francesca Brencio se hace eco del recorrido de algunos autores del período de entreguerras que habían tratado de revisar las tendencias reduccionistas de la medicina positivista para, siguiendo la estela de trabajos como

Heidegger M., *Zollikoner Seminare. Protokolle —Zwiegespräche— Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2006. En la trad. castellana: *Seminarios de Zollikon*, Ángel Xolocotzi Yánez (trad.), Herder, México, 2013, pp 186 y 205-6 ss.

12 Blumenberg H.: *Descripción del ser humano*, Manfred Sommer (ed. póstuma), Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011.

13 *Vid.*: GA, 26. Heidegger, M.: *Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, J.J. García-Norro (trad.), Madrid, 2007.

los de G. Lanteri-Laura o H. Piron, mostrar el enorme rendimiento de la irrupción de la fenomenología en el campo de la psiquiatría. Dicha investigación apunta precisamente hacia la posibilidad de una descripción fenomenológica de los síntomas psicopatológicos mostrando que, frente al modelo de subjetividad cartesiano, con sus hieráticas diferencias —caducas tras el descubrimiento husserliano del reino medial de lo noemático— entre lo que pertenece a la conciencia y el mundo extramental, frente a las perspectivas positivistas-naturalistas de la medicina hegemónica o frente a la vocación taxonómica de la nosología, es posible comprender cada existencia patológica como singular.

José Emilio Esteban desgrana pormenorizadamente las distorsiones y desviaciones que el filósofo de Messkirch perpetra en su reconstrucción de la historia del nihilismo a propósito del filósofo que, probablemente con mayor acrimonia, certificó el deceso de todos los pares de conceptos derivados de la vieja cesura entre lo sensible y lo inteligible y las diversas formas de mediación que tomaron como modelo la *μέθεξις* platónica. Desde otras fuentes nietzscheanas, frisando el final del libro, se suma la contribución inagotable de Teresa Oñate que, desde el trasfondo del replanteamiento de otra gramática del tiempo ligada a una concepción de la verdad modal como misterio sagrado trabada en el contexto de una ontología pluralista del límite, plantea la recuperación de una práxis del amor y la comunidad, de un esquematismo vivo frente a la pulverización de la duración intensiva a manos de una subsunción huera y homogeneizante, capaz de sobrepujar la normalización dogmática y utilitaria de los poderes fácticos tecnocráticos.

No querría concluir esta presentación sin dar las gracias al Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y a su director, José Emilio Esteban Enguita, que acogió el encuentro internacional «Heidegger lector de la tradición», el cual daría lugar posteriormente a este proyecto editorial; a la Facultad de Filosofía de la *Albert-Ludwigs Universität Freiburg* y a Extensión Universitaria de la UAM, sin cuyo apoyo este volumen no hubiera podido ver la luz, a la editorial Comares, en especial al director de la colección «Filosofía hoy», Juan Antonio Nicolás Marín, por la positiva aceptación de este trabajo y a todos y cada uno de los autores por su esforzada participación. Querría asimismo dedicar una última palabra a los compañeros de Friburgo, Natalia Rodríguez, Pablo Veraza y María Teresa Álvarez por su excelente labor de traducción así como a Hans-Helmuth Gander, por su generosidad en la cesión del trabajo final de este libro. La publicación de su texto inédito en castellano sobre la lectura heideggeriana de Arnold Stadler, una joya tan valiosa como desconocida en España, cierra el extenso recorrido de interpretaciones heideggerianas que aquí se presenta y que esperamos pueda conducir al lector, en un ejercicio de memoria que sólo puede ser vivo en la autocomprensión del presente, no a las historias sobre lo que unos y otros han dicho acerca de los asuntos del pensar sino, como Heidegger había señalado, «adentro» mismo de la filosofía.

I

IN IN-ITIUM: HEIDEGGER, LECTOR DE PARMÉNIDES

Jorge Pérez de Tudela
Gabriel Aranzueque
Universidad Autónoma de Madrid

En Heidegger, «Parménides» —como «Anaximandro», o como «Heráclito»— es nombre (y puede que, en realidad, haya que decir «el» nombre) de un pensador inicial: un pensador *del* inicio. Quizá por eso acompañó su viaje hasta el final. Ante todo, su viaje como profesor: aquel profesor que, en 1932, dedicó un curso (también friburgués, pero esta vez de verano), a algo que presentó como *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, añadiéndole a semejante título una continuación inequívoca: *Auslegung des Anaximander und Parmenides.*[1] O que, en el semestre de invierno de 1942-1943, dictó en esa misma universidad unas lecciones que, anunciadas como presentación de Parménides y Heráclito, terminaron llevando, a la vista del contenido que finalmente llegó a tener, el más sencillo título de *Parmenides*[2] (GA, Bd. 54). Todavía más: ese profesor que tanta atención dedicó al gran «Poema» eleático en aquel triste, tristísimamente célebre curso denominado *Einführung in die Metaphysik*[3] del verano de 1935 (GA, Bd. 40). O que, puesto a la tarea, allá por 1952, de desplegar el concepto de «Moîra» (como parte de la respuesta a la pregunta «*Was heisst Denken?*»), recurrió como apoyo textual al fragmento 8, vv. 34-41, del repetido *Poema* (dando pie a uno de los ensayos recopilados, con título inequívoco,

[1] M. Heidegger: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932 herausgegeben von Peter Trawny). Gesamtausgabe [GA], II. Abteilung, Band [Bd.] 35. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012; *vid.* especialmente las pp. 103-268.

[2] Hay traducción castellana: M. Heidegger: *Parménides.* Traducción de Carlos Másmela. Akal, Madrid, 2005.

[3] Hay dos traducciones castellanas: M. Heidegger: *Introducción a la metafísica.* Traducción de Emilio Estiú. Nova, Buenos Aires, 1966; *Introducción a la metafísica.* Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Gedisa, Barcelona, 2003.

en la edición de *Vorträge und Aufsätze*[4] que ahora ocupa el vol. 7 de GA). Por no hablar del conferenciante que, inclinado en 1957 sobre el problema de *Der Satz der Identität* (ahora en *Identität und Differenz*,[5] GA, Bd. 11), arranca su disquisición con el ubicuo fragmento 3 —el mismo fragmento, por cierto, que atraviesa de punta a cabo el texto de *¿Qué significa pensar?*[6] (GA, Bd. 8)—. Como se ve, se trata de hitos docentes que se distribuyen en algo así como la zona media de la trayectoria académica del de Messkirch. Pero también en los extremos de esa misma trayectoria tropezaremos con la mención del «venerable y temible» Antiguo. Y es que, como se sabe, ya desde 1926 se ocupaba el profesor Heidegger, a cuenta de presentar *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*,[7] de Parménides; las páginas 62 a 70 del vol. 22 de GA así lo documentan. Incluso antes: ya en 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*[8] (que por tantos motivos ha de considerarse un texto seminal), concedía al repetido (actual) fragmento 3 un papel determinante en, dice, la decisión destinal que hubo de configurar la historia del pensar y el existir de Occidente. Esto (y ciertamente más),[9] por el lado de la juventud. Pero es que lo mismo ocurre, también, por el lado de la vejez: porque todavía en intervenciones tan biográficamente tardías como los *Vier Seminare* (Le Thor, 1966-1968-1969, Zähringen 1973: GA, Bd. 15 [*Seminare*]) Heidegger habría de persistir en su largo, larguísimo hábito de citar, en especial como arranque e inicio de su reflexión, al poeta de Elea. Se diría pues que es cierto que, para Heidegger, vale lo que él mismo asevera al final de *Was heisst Denken?*: que «*[d]as Gespräch mit Parmenides kommt nie zu Ende*».[10] Parménides, sin rebozo, es el pensador *del* Camino para el profesor y publicista Heidegger (quien, como se recordará, tampoco dejó de citarle en una obra tan escasamente proclive a la erudición como *Sein und Zeit*). Pero también lo fue para un cierto Heidegger, escritor y pensador digamos «privado», que para su propio uso (en esa colección miscelánea de textos que hoy se apiñan, en el vol. 81 de la GA, bajo el título genérico de

4 Hay traducción castellana: M. Heidegger: *Conferencias y artículos.* Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

5 Hay traducción castellana bilingüe: M. Heidegger: *Identidad y diferencia.* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, Barcelona, 1990.

6 Hay traducción castellana: M. Heidegger: *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Trotta, Madrid, 2005.

7 Hay traducción castellana: M. Heidegger: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua.* Traducción de Germán Jiménez González. Waldhuter, Buenos Aires, 2014.

8 Hay traducción castellana: M. Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza, Madrid, 1999.

9 En efecto: de fecha aún anterior (1922, semestre de verano) es el curso *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA, 62). Por lo demás, se sabe sobradamente el papel que el propio Heidegger asignó al curso *Platon: Sophistes* de 1924-25 (GA, Bd. 19) en su evolución «científica» (alguna vez fue su término).

10 GA, Bd. 8, p. 266.

Gedachtes[11]), se recordó a sí mismo, y recordó también a los suyos, que «su» camino, ese camino que alguna vez identificó con el de Cézanne, tampoco era distinto del camino de la diosa; era también el camino que la diosa asignó a Parménides, el camino caracterizado, «según una noticia tiempo ha olvidada», como vía (*pátos*) alejada del común transitar de los mortales (Parm., DK I, 27). Así que la apreciación parece sólida: el profesor y escritor público Heidegger no dejó nunca de recurrir al maestro de Zenón; pero el escritor Martin H., en la soledad de su escritorio, en la intimidad de su círculo más próximo, unificado por el amor, tampoco dejó nunca de remitir al *eînai*, al *ésti*, al *hodós* y al *pátos* parmenídeos: y ello, desde los textos de mitad del siglo pasado, editorialmente agrupados como *Der Ring des Seyns* (GA 81, 67 y ss.), hasta las entregas fechadas en 1973, dos años antes de su muerte.

La palabra inicial

«(...) *tò gàr autò noeîn estín te kaì eînai*», «lo mismo es pensar percatándose (*vernehmendes Vermeinen*) y ser»: así traduce Heidegger el célebre fragmento parmenídeo en el parágrafo 20 de su *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, dedicado al trato demorado con las cosas en el mundo cotidiano. Como quiera que, para él, la traducción trasladaba siempre una interpretación y hablaba, pues, por sí misma (GA, 54, 13), no podemos dejar de detenernos aquí en el «percatarse», en el «enterarse» u «oír» con el que se reinterpreta el *lógos* de la diosa del *Poema*, pues esa escucha, la atención a la apelación de la palabra inicial de Parménides, a su sentencia, será un motivo traído de continuo con posterioridad por el pensador de Messkirch a la hora de comprender lo histórico por excelencia, lo que anticipa toda historia subsiguiente: la esencia oculta del inicio, de la verdad del ser que expresaba el lenguaje de Occidente desde el pensamiento presocrático (*vid.* GA, 54, 1 y 243).

El «percibir» al que se hace referencia, no obstante, no encierra aquí todavía el saber esencial de un pensador del inicio, como Heidegger presentará a Parménides posteriormente, sino un «error», una descripción desacertada a la hora de captar el ahora inmediato de lo existente. Esa primera equivocación —no exenta de fundamento y, en ese sentido, no falsa—, junto a toda la lógica y la ontología tradicional,

[11] Hay traducción castellana: *Pensamientos poéticos*. Traducción de Alberto Ciria. Herder, Barcelona, 2010. Las referencias textuales proporcionadas, junto con muchas otras, pueden ahora encontrarse agrupadas en la entrada correspondiente («Parmenides [parmenideisch]») de los tres vols. de la obra de Jaran, F. & Perrin, Ch. (eds.): *The Heidegger Concordance*, Bloomsbury, Londres/Nueva Delhi/Nueva York/Sidney, 2013. Esta obra, que ya resulta de enorme utilidad para el estudioso de Heidegger, alcanzará su perfección, suponemos, cuando se complete la *Gesamtausgabe*, que es el *corpus* textual sobre el que trabaja. (A título de ejemplo: en el momento de escribir estas notas (febrero de 2018) sigue pendiente de ver definitivamente la luz un texto *a priori* tan capital para nuestro tema como el previsto Bd. 72: *Die Stege des Anfangs* [«Las pasarelas del inicio»]).

habría estado influida por el destino que la irrupción del *Poema* de Parménides habría decidido para la historia de nuestra existencia y de nuestro espíritu, y tendría que ver con la caracterización de lo cotidiano como dominio universal de lo real, cuyo verdadero ser podría deducirse, «captarse», como cosa-espacial material. El error consistiría en reducir «lo que ocurre» al ser de las cosas naturales, a la permanencia de lo conocido epistémicamente, a lo «ente», en lugar de comprender las cosas en la temporalidad de su cotidianidad, en el existir del mundo. «Parménides» sería el nombre de una equivocación constitutiva de la ontología desde sus inicios: la mismidad, la identificación entre lo captado en el pensar y lo verdaderamente existente, la idea de que el ser verdadero se aprehende adecuadamente mediante el pensamiento teórico, a través de una intuición intelectual, de una ciencia noética que se «percataría» de «lo que siempre está ahí».

En 1923, toda la ontología posterior a Parménides se encontraría predeterminada, para Heidegger, por esa decisión preliminar desacertada, verdadero hilo conductor del desarrollo de la historia de la filosofía. Su hermenéutica de la facticidad, de hecho, constituía la crítica a dicho desarrollo histórico, la ruptura con el papel desempeñado tradicionalmente por la intencionalidad de la *nóesis* como paso previo para el logro de una efectiva «situación originaria» (GA, 63, 91-92).

A la luz de esta lectura de Parménides, no es de extrañar que el peso de su *Poema* sea tan exiguo en *Sein und Zeit*. Las referencias no faltan, pero reiteran la tesis de su *Ontologie*. A propósito de la primacía óntico-ontológica del *Dasein* y del nexo que establece Aristóteles entre el alma del hombre y los entes («*he psychè tà ónta pós estin*», 431 b 21), Heidegger subraya cómo esa sentencia deja ver el modo en que el ser del hombre, a través de la *aísthesis* y de la *nóesis*, descubre el hecho de ser del ente, su ser así, y remite esa captación noética a la «tesis ontológica de Parménides», que después habría hecho suya también Tomás de Aquino a la hora de deducir los trascendentales.[12] Es evidente cómo Parménides estaría en el inicio de la interpretación del ente propiamente dicho como presencia, como *ousía* aprehendida por el pensar.

De hecho, el *noeîn* parmenídeo aparece poco después de nuevo como *guía* de la interpretación griega del ser, basada, a juicio de Heidegger, en la mera captación de «lo que está ahí en su puro estar ahí», esto es, bajo la estructura temporal de la pura presentación de algo, esquema que traería consigo el *légein* parmenídeo, reescrito después por Aristóteles en su bien conocido «*zôon lógon échon*».[13] En este contexto, Parménides es el comienzo de una tradición ontológica decisiva para nosotros que habría pasado por alto el «fenómeno del mundo» y que habría desembocado en el estrechamiento de la pregunta por el ser a la pregunta por la «cosa natural», por

[12] *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, 2001, p. 14. Trad. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid, Trotta, 2003, p. 37.

[13] *Id*., pp. 25-26. Trad. cast.: p. 49.

el ente accesible de la dogmática cartesiana. Ese error no era casual, ni fácilmente reparable y era «explícito» en Parménides.[14] Sus efectos en la metafísica racionalista habrían supuesto la omisión de la comprensión positiva de la problemática del mundo y ello hacía necesario mostrar cuál era el origen de esa equivocación con el objeto de recusar la ontología tradicional.

«*Die Neugier*» no dejaría lugar a dudas. Detrás de la tendencia a «ver» que llamamos «curiosidad» y que la tradición metafísica posterior habría leído como una forma de *concupiscentia* (Agustín), se encontraría de nuevo la ontología que define nuestro encuentro perceptivo con el mundo y la investigación científica del ente y de su ser. El origen de esa mirada habría sido bosquejado de nuevo, para Heidegger, en el tercer fragmento del *Poema* parmenídeo, esbozo de la interpretación griega de la génesis existencial de la *epistéme* que comprenderían y harían suya más tarde Platón y Aristóteles, y que haría posible la ciencia filosófica hasta Hegel. En este punto, después de citar de nuevo la tantas veces traída sentencia del poema (*tò gàr autò noeîn…*), traduce Heidegger:

> El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y solo este ver descubre el ser. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella encuentra su motor la dialéctica hegeliana, que solo es posible sobre esa base.[15]

Como puede verse, Parménides era para Heidegger, en la década de los veinte, el sostén de una ontología que había interpretado el sentido del ser desde su equiparación con lo intuido noéticamente y que había anticipado, por tanto, el decurso idealista de la historia del pensamiento occidental: Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Descartes, Kant y Hegel habrían bebido de esa fuente y habrían contribuido, cada cual a su modo, al olvido de la pregunta por el sentido del ser.

En el parágrafo 44, dedicado a la relación del *Dasein* con la verdad, Heidegger comienza su exposición con una asociación que recorrerá una y otra vez durante las décadas siguientes: la *phýsis* es, en sí misma, *alétheia*, esto es, la filosofía habría captado desde antaño el vínculo de la verdad con el ser. Sin embargo, Parménides, cuyo nombre significa aquí «el primer descubrimiento del ser del ente (*die erste Entdeckung des Seins des Seienden*)», habría «identificado» la comprensión aprehensora del ser, el *noeîn*, con el ser mismo (*eînai*).[16] Como puede apreciarse, Heidegger lee en este momento el «*tò gàr autó*» del *Poema* como una mera identificación, que habría motivado que Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las *archaí*, concibiese la actividad filosófica como una indagación sobre las «co-

[14] *Id*., p. 100. Trad. cast.: p. 126.
[15] *Id*., p. 171. Trad. cast.: pp. 193-194.
[16] *Id*., p. 212. Trad. cast.: p.233.

sas mismas», sobre lo que se mostraba en sí mismo, como un hacer-ver mostrativo, epistémico, que se encamina a la contemplación noética de la verdad.

Sin embargo, la reinterpretación de ese error, y aquí se encuentra el germen, a nuestro juicio, del giro posterior de Heidegger en su relación con el pensamiento heleno arcaico, le permite apuntar a un problema esencial al que dedicará reiterados esfuerzos en años venideros, y en las páginas que siguen de *Sein und Zeit*:

> Si la *verdad* está con pleno derecho en una conexión originaria con el *ser*, entonces el fenómeno de la verdad entra en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental. [...] ¿En qué conexión óntico-ontológica está la «verdad» con el *Dasein* y con esa determinación óntica del *Dasein* que nosotros llamamos comprensión del ser? ¿Es posible mostrar, a partir de la comprensión del ser, la razón por la cual el ser va necesariamente junto con la verdad, y esta con aquel?[17]

En ese desarrollo, que lleva a Heidegger desde el concepto tradicional de verdad hasta la elucidación de sus fundamentos ontológicos, se inscribe la última aparición de Parménides en *Sein und Zeit*, en este caso, de forma explícita, a través de la interpretación de Karl Reinhardt, quien a juicio de Heidegger habría comprendido y leído correctamente en el *Poema* la relación entre la vía de la *alétheia* y la de la *dóxa*. Para Heidegger, el ser-ahí *lucha* contra la apariencia desde la necesidad de apropiarse de lo ya descubierto: está en la verdad y a la facticidad de su existencia le es inherente co-originariamente su estar en la no-verdad. El estar al descubierto de la verdad le es arrebatado, robado, arrancado al ocultamiento del ente. El descubrimiento de la verdad tiene que ver con la apropiación de ese encubrimiento, de esa obstrucción. Y ese estado fáctico de la verdad como desvelamiento se vincula a su origen heleno o, mejor dicho, al inicio, como hará tantas veces en su obra posterior:

> ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión *privativa (a-létheia)*? ¿No se acusa en este modo de expresarse del *Dasein* una comprensión originaria de su propio ser, que es sin embargo tan solo una comprensión preontológica del hecho de que el estar-en-la-no-verdad constituye una determinación esencial del estar-en-el-mundo?[18]

Dicha comprensión sobre el estar del *Dasein* co-originariamente en la verdad y en la no-verdad se dejaría ver, a juicio de Heidegger, en el modo en que Parménides fue conducido por la diosa de la verdad (*die Göttin der Wahrheit*) ante dos caminos: el del descubrimiento (*Entdeckung*) y el del ocultamiento (*Verbergung*). Vemos aquí aparecer un motivo que Heidegger repetirá una y otra vez en su curso de Friburgo de 1942-43: la diosa parmenídea no sería otra que la propia *Alétheia*. Y esta, la

17 *Id.*, p. 213. Trad. cast.: p.234.
18 *Id.*, p. 222. Trad. cast.: pp. 242-243.

verdad, estaría conectada necesariamente con la *dóxa*, siendo imprescindible poner de relieve el fundamento ontológico de ese vínculo, el modo de ser de la verdad, el modo de acceder a ella y su relación con la apariencia. La vía de la verdad parmenídea habría evidenciado que el descubrimiento del desocultamiento solo se alcanza a través del discernimiento, a través del juicio (*lógos*) que distingue lo verdadero de lo falso, que comprende el modo de ser de la apariencia y se decide o decanta por la verdad. Parménides ejemplifica de nuevo esa captación noética del ser por parte del pensar, pero no vincula ya ese percatarse a la cuestión de la intencionalidad, como había hecho años antes en su *Ontologie*, sino al *Verstehen* del *Dasein*, al «*krínein dè lógoi*» parmenídeo que Heidegger denomina «discernimiento comprensor» y que, en realidad, tendría que ver en el *Poema*, a nuestro parecer, no con una de-cisión determinante para la historia del pensar, sino con el mero juzgar lógico, con la «distinción» de una prueba (*élenchos*), de una argumentación que invita a inteligir la imposibilidad del no-ser y a pensar en la verdad no decidible, ya siempre necesaria, del *éstin*. Pero no será esta última vía hermenéutica que aquí apuntamos la senda que Heidegger recorrerá a lo largo de su obra, pues la clave del camino heideggeriano, como es sabido, nunca consistió en argumentar, como decíamos más arriba, sino en percatarse, en saber escuchar, y lo que había de meditarse a partir de ahora era ese vínculo del desocultamiento con la esencia de la verdad y la historia de Occidente.

Para ello, a partir del semestre de verano de 1932, una vez constatado que la verdad del ser era lo olvidado del pensar platónico y no de la filosofía helena en general, Heidegger precisaba volver al «inicio», a un inicio que recusase el angostamiento del ser a constante asistencia en el pensar que había definido su primera lectura de Parménides. Y con ese objetivo en mente, como deja ver a las claras el papel desempeñado por el *Poema* en su *Einführung in die Metaphysik*, abordaría desde 1935 la crítica de la contraposición metafísica entre ser y devenir, ser y apariencia y ser y pensar. La acuñación del ser manifestada por la diosa a Parménides y que tan decisiva había sido para la historia occidental había de ser refigurada y, en ese trayecto, Parménides no podía ser ya solo el descriptor rígido de un «error», sino la posibilidad del desocultamiento de «otro» inicio, que repitiese y retomase el comienzo de nuestra existencia histórico-espiritual.[19]

Efectivamente, la introducción del *Poema* se produce en la década de los años treinta en el seno de la pregunta por el fundamento oculto, fondo, fundo y abismo de la historicidad del *Dasein*, ante la necesidad de desarrollar una experiencia futura que cuestione y reinterprete la determinación del ser prefigurada de manera originaria por Parménides, su delimitación por contraposición, la decisión de distinguirlo

[19] *Einführung in die Metaphysik*, GA, Bd. 40, p. 42. Trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Traducción de Ángela Ackermann, *op. cit.*, p. 43. *Cf.* Gabilondo, A. y Aranzueque, G., «El retorno del inicio», en *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Gredos, 2015, pp. 335-341.

y separarlo de su otro, del devenir, de la apariencia. Las palabras del poeta de Elea se alzan, para Heidegger, como las estatuas arcaicas de los *koûroi,* como señales-tumba (*sémata*) de un ente que ha dejado atrás el devenir, que ya no lo precisa, que resiste el embate del tiempo: «es» (*éstin*) y no puede no ser, y su ser se manifiesta «como la propia solidez de lo estable, conjuntada en sí misma, no afectada por la inquietud o el cambio».[20]

Sin embargo, esa marmórea «proporción» del ser que parece invitarnos a apartar la mirada del nacer y el perecer, a expulsarlos, dice según Heidegger otra cosa en el fondo: «lo mismo», aquello que la historia de la filosofía no ha dejado de decir desde su primer día, como si cada vez fuese una nueva albada la que trajese la verdad interior de su riqueza inagotable, la de un *lógos* sobre el ser del ente que alberga en sí la oculta esencia del ser (del) que habla, la de un decir originario (*Sage*) cuya grandeza secreta, para Heidegger, reside justamente en su «necesidad histórica».[21] En la relectura de esa «mismidad», reside la clave del viraje heideggeriano respecto a Parménides.

Lo mismo sucede con la distinción entre el ser y la apariencia: el carácter originario de la distinción, esto es, «griego», signaría una conexión más profunda que solo la interpretación heideggeriana haría comprensible, desarrollando de forma innovadora su auténtico contenido: la unidad oculta de *Sein* y *Schein*, su conexión interna, más acá de la contraposición de lo auténtico a lo inauténtico, de lo real en contraste con lo irreal. Trazar el devenir histórico de esa separación requería volver al principio y recordar que el ser en cuanto *phýsis* es un brotar (*phýein*), un brillar y mostrarse (*phaínesthai*), un aparecer que da lugar a la salida del ocultamiento, al desvelamiento de la *alétheia*, y Heidegger, efectivamente, recorre esa «necesidad»: «*La verdad pertenece a la esencia del ser*. En el ser-un-ente está implícito: llegar a aparecer, presentarse apareciendo, llegar a estar-aquí, poner-aquí algo. [...] el ser tiene su esencia *también* en el aparecer».[22]

Y esa apariencia histórica, esa historia, como la salida diaria del sol, es la que descubre y funda, para Heidegger, la poesía de Parménides, Sófocles o Hölderlin, la palabra inicial que experimenta lo verdadero en su esencia y lo dona a una época confusa, desapasionada y sin fondo como nuestra contemporaneidad, urgida también por sus propias necesidades históricas:

> La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan solo como tal esa decadencia entendida en relación con el destino del «ser».[23]

20 *Id.*, p. 104. Trad. cast.: p.93.
21 *Id.*, p. 105. Trad. cast.: p.94.
22 *Id.*, p. 110. Trad. cast.: p. 98.
23 *Id.*, p. 41. Trad. cast.: p. 43.

La vuelta de Heidegger a Parménides se justifica a sí misma como respuesta a ese requerimiento histórico, como una profundización metafísica que posibilite al *Dasein* establecer de nuevo un vínculo verdadero, fundamental, con el ser del ente en su totalidad. Parménides, como Heráclito, había dejado de ser el nombre de un error heredado por la ontología tradicional para pasar a significar la experiencia verdadera del «inicio», de «lo último en llegar en la historia esencial».[24]

La tarea de pensar esa ultimidad de lo inicial pasa, para Heidegger, por la necesidad de meditar de nuevo el propio pensar. De entrada, reinterpretando su acto de diferenciación, de distinción y separación conceptuales, como un abrir y trazar caminos en el tiempo histórico, como la incesante de-cisión con la que comienza realmente la historia, inseparable desde su punto de vista de la es-cisión entre el ser, la apariencia y el no-ser. La propia tarea de la filosofía inicial consistiría en la lucidez que reporta la interrogación perenne de esa triple vía:

> No es un hombre verdaderamente sabio el que persigue a ciegas una verdad, sino solo aquel que posee un saber permanente de esos tres caminos: el del ser, el del no-ser y el de la apariencia. El saber meditado —y todo saber es meditación— solo le es dado al que haya experimentado la tempestad que da alas en el camino hacia el ser, al que no le haya quedado extraño el espanto del segundo camino hacia el abismo de la nada y al que haya aceptado, como constante necesidad, el tercero, el de la apariencia.[25]

Esa caracterización es muy diferente del pensamiento que representa al ser como aquello que está frente al pensar, ante él, como aquello que ocupa la posición de objeto (*Gegen-stand*), de entidad presente. El espíritu de Occidente se habría definido por esa actitud fundamental y ese es el blanco al que apunta la mira de Heidegger, el motivo de su verdadero ataque, el desacierto que cree poder superar volviendo a su inicio, pensándolo de nuevo, recordándolo. Esa memoria del inicio, en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo, lo desvela como aquello que se perdió con la «lógica», con la transformación del *eón* en *idéa*, en «objeto» de la intelección epistémica y de la argumentación dialéctica. Para Heidegger, esa interpretación equivocada, escolar, académica, del *éstin* del filósofo Parménides se dejaría atrás si retornase, como aquí se promueve una vez más, la interrogación por el nexo entre la esencia del ser y la del pensar: el despliegue de la pregunta por el ser en cuanto tal. A su modo de entender, el proyecto era plausible porque las líneas directrices de Parménides, aun desplazadas, dislocadas y encubiertas, seguían siendo las «nuestras», las de la «auténtica historia de Occidente». Y esta podría ser reescrita, advenir de otro modo, si la mismidad entre el ser y el pensar, considerada en escritos anteriores como una «identificación», se releía ahora en términos de «mutua correspondencia»,

[24] *Parmenides*, GA, Bd. 54, p. 2. Trad. cast.: p. 6.

[25] *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 121. Trad. cast.: p. 107.

es decir, no como una contraposición o indiferenciación, sino como una unidad sin homogeneidad, como una afinidad que ya siempre tiende a oponerse. *Tò autó* era de nuevo lo que recordaba el pensar: lo mismo en sí mismo ante la necesidad histórica de ser rememorado por el «guardián del ser», por un hombre consciente de su acontecer. Ante la situación de parálisis del verdadero preguntar, Heidegger postula volver a traer a la memoria de Occidente que el pensar es el acontecimiento fundamental del ser histórico, pues solo donde el ser se abre en el preguntar acontece efectivamente la historia. Solo esa sentencia le permite decir esta otra al cabo: «*Lo que expresa la proposición de Parménides es una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencia del ser mismo*».[26]

Nuestra duda sobre tal afirmación, al margen de que el *Poema* dé o no realmente para tanto —labor interpretativa de comparación literaria que no hemos hecho nuestra en esta ocasión—, tiene que ver con el uso recurrente de esa mismidad que posibilita a Heidegger no solo meditar acerca de la co-pertenencia del pensar y del ser, sino apropiarse en términos históricos de la «sentencia» parmenídea en un contexto sociopolítico harto diferente. No se trata solo de que esa recepción eluda estratégicamente esta diferencia o no abunde en ella lo que sería igualmente necesario, sino de que la recurrencia de lo mismo parezca convertir a su pensamiento en heredero inmediato de toda la *Wirkungsgeschichte* helena, y, si no al propio Heidegger, afecto siempre al plural de «cortesía», al menos al pueblo alemán:

> Nos hallamos ante las tenazas [que forman Rusia y Estados Unidos]. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y, por tanto, el más amenazado, y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre *en sí mismo* una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, solo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y *espirituales,* desde el centro.[27]

¿Es Parménides efectivamente la «resonancia» que encuentra *en sí mismo* este «pueblo metafísico» para darse un destino histórico, es más, para dárselo a Occidente desde el «centro»? ¿Sería tal vez Friburgo la sede de las fuerzas centrípetas de esa destinación? ¿No adolece todo ello de cierta demasía hermenéutica, por no hacer referencia *in extenso* a la impostura histórica, a la *falsedad* que entraña, sin

[26] *Id.*, p. 152: «*Was der Spruch des Parmenides ausspricht, ist eine Bestimmung des Wesens des Menschen aus dem Wesen des Seins selbst*». Trad. cast.: p. 134.

[27] *Id.*, pp. 41-42. Trad. cast.: 43.

que pueda y quiera aquí *tò pseûdos*, en esta afirmación nuestra, mediarse en absoluto con «lo mismo»?

Un invierno heideggeriano (Friburgo, 1942-43)

Pero volvamos sobre nuestros pasos. Como hemos señalado al inicio de este ensayo, Heidegger, a lo largo de un semestre de invierno especialmente invernal para la vida alemana, europea y al cabo mundial (por no mencionar la suya),[28] el de 1942-43, dictó en Friburgo un curso sobre Parménides. Por lo que leemos en el texto publicado de la lección (pero el editor, Manfred S. Frings, asegura que el protocolo es auténtico, por autentificado), no debió resultar —¡en absoluto!— un curso convencional, académico e informativo, sobre el pensador-y-poeta. Quien se sentase en aquella aula sin conocimientos previos sobre Parménides saldría seguramente tan huérfano de noticias sobre la aventura eleática como entró. Si se quisiera establecer uno de esos «balances», aquí tan menospreciados, del curso, pronto se llegaría a la siguiente conclusión: el curso se detuvo únicamente en los vv. 22 a 32 del numerado como fragmento I (en romanos) del *Poema*. Y de ellos, apenas fijó su atención en otra cosa que en el supuesto contenido histórico-destinal resguardado en el nombre que, según Heidegger —haciendo uso, indudablemente, de ese desdén por las comprobaciones filológicas que, a lo que parece, nunca deben preocupar al pensar que «señale» y «haga ver»—,[29] corresponde a la diosa que instruye al *koûros*: *Alétheia*, la verdad misma, aquí deificada, convertida en diosa (*théa*). Naturalmente, no es que esto del «nombre» carezca de importancia para tantas y tantas tradiciones hermenéuticas, así religiosas como laicas. ¿O no fue… digamos Barthes, un ejemplo entre mil, quien mostró a cuenta de Proust cómo «l'événement (poétique) qui a 'lancé' la *Recherche*, c'est la découverte des Noms»?[30] Pues también aquí la respuesta

[28] En efecto, fue casi su último curso como profesor ordinario: faltaba muy poco para la derrota de Alemania, y apenas un poco más para su propia pérdida de la *venia docendi*. Volvería a las aulas universitarias, se sabe hasta la saciedad, en 1951. En este tiempo inmediatamente anterior al hundimiento, impartiría dos cursos más: ambos de verano (1943, 1944), y ambos sobre Heráclito (*Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*). Los protocolos, en el Bd. 55 de la GA.

[29] «[P]ues no se trata aquí de un 'comprobar' y 'argumentar', sino de un señalar que abra nuestros ojos» (*Parménides, cit.*, p. 42). *Vid.* también: «Quizá no hay aquí en absoluto ningún espacio para 'conclusiones'; en su lugar, este es un dominio que exige abrir los ojos y ver con una visión auténtica» (*Id.*, p. 37). Y es que «[l]o decisivo aquí no es el número de múltiples pasajes, en cuya mención generalmente uno de ellos es dejado en la oscuridad, así como los restantes, a la espera de que uno de los pasajes oscuros aclare los otros y de que la oscuridad de todos juntos produzca la claridad. Lo decisivo es la transparencia de lo esencial de un único pasaje» (*Id.*, p. 42).

[30] A lo que sigue: «sans doute, dès le *Sainte-Beuve*, Proust disposait déjà de certains noms (*Combray, Guermantes*); mais c'est seulement entre 1907 et 1909, semble-t-il, qu'il a constitué dans son ensemble le système onomastique de la *Recherche*: ce système trouvé, l'œuvre s'est écrite immédiatement»

a la pregunta «¿quién es la diosa?» «proporciona en primer término el todo del 'poema didáctico'».[31] Y tampoco es que Heidegger desconociera su Diels; a este respecto, poco tenía ya entonces que demostrar. Ocurrió que, manifiestamente, no estaba interesado en realizar un ejercicio más de erudición historiográfica.[32] Y que lo que realmente le apasionó exponer, a cuenta del inicio del *Poema*, fue otra cosa: la muy peculiar condición de ese extraño, y también constante compañero suyo de viaje, al que en tantas ocasiones se refirió como el «inicio» (en alemán, «*der Anfang*», también escrito «*der An-fang*» o «*der An-Fang*»), o lo «inicial» («*das Anfängliche*»); un «inicio» que, como se sabe, se ocupó cuidadosamente de distinguir del «comienzo» («*der Beginn*» o «*der Be-ginn*») lo «inaugural» («*das Beginnliche*»),[33] y cuya elucidación e invocación llegó a considerar como la más urgente de las tareas. A primera vista, la transición conceptual resulta impecable (otros dirían tramposa): Parménides, como Anaximandro, como Heráclito, es como vimos un pensador *del* comienzo: uno de esos únicos[34] que, al comienzo de la historia del pensar de Occidente (vale decir: de la Historia), se vieron «iniciados» (*Angefangenen*) por el inicio, «atrapados» (esto es: exigidos, puestos imperativamente en libertad para acometer

(BARTHES, R.: «Proust et les noms» (1967), en *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Éditions du Seuil, París, 1953 y 1972, p. 121.)

[31] HEIDEGGER, M.: *Parménides, cit.*, p. 10. Más adelante se dirá: «El nombre es, como la primera palabra, lo que deja aparecer lo que es designado en su presencia inicial» (*Id.*, p. 144).

[32] Tanto menos, cuanto que, para él, en este tipo de operaciones está en juego, dice, nada menos que la dignidad humana: «Lo que el hombre atiende, qué atención presta a lo atendido o en qué medida sea original y constante en su atención será decisivo por lo que respecta a la dignidad que al hombre quepa asignar desde la historia» (*Parménides, cit.*, p. 8; *Parmenides, cit.*, p. 4).

[33] Seguimos una convención que, como se sabe, no es pacífica entre los traductores de Heidegger. Que «inicio» sea la mejor traducción posible de «*Anfang*» es defendido por Duque, Másmela o Vázquez. Que sea preferible elegir «comienzo», en cambio, lo es por Ciria o Picotti. A este respecto, *vid.* el lúcido comentario de ALEMÁN, J. y LARRIERA, S.: «¿Por qué hablar de inicio y no de comienzo? Se podría argumentar que inicio es un argentinismo que aún no ha sido aceptado por la Real Academia Española. Sin embargo, es una palabra de uso obligado en filosofía. Así, por ejemplo, es utilizada por diversos traductores de los textos de Heidegger, para quien es uno de sus conceptos fundamentales. Pues justamente es Heidegger quien elige «*der Anfang*» en lugar de «*der Beginn*», estableciendo una diferencia que se ha perdido en la lengua alemana coloquial. Ambas palabras significan indistintamente comienzo o inicio. Aluden a la misma idea, la de un proceso que tiene un momento en que empieza. Pero en el uso específico que les da Heidegger, queda privilegiada la anterioridad etimológica de inicio (*initiare*) respecto de comienzo (*comintiare*): del verbo ir (*ire*) deriva primero «*initiare*» y luego «*comintiare*». En la anterioridad del inicio respecto del comienzo, se trata de la ocultación del origen como fondo sobre el cual acontece la historia. El inicio no es un suceso en el tiempo, pues eso es lo específico del comienzo, sino que el inicio es lo que da tiempo y aquello inagotable de lo que se nutre el acontecer» (*Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Miguel Gómez Ediciones, p. 182). Sobre la distinción entre «*Anfang*» y «*Beginn*», *vid. Parmenides, cit.*, p. 9 (trad. cit., p. 12).

[34] «*Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglicher Denker*» (HEIDEGGER, M.: *Parmenides, cit.*, p. 10; traduc. cit., p. 13). Lo mismo, en *Id.*, p. 2 (trad. cit., p. 6).

semejante tarea)[35] por la necesidad de responder a la interpelación de una llamada liberadora: la llamada imperiosa a poner en libertad el inicio de la filosofía.[36] De forma que «Parménides» pasa a ser un pretexto: nombre de un «tema» (también en el sentido musical del término) que no es otro que el del inicio del pensar; tema en cuya ejecución lo único importante, a su vez, no es tanto el propio inicio, en lo que este tenga de concreto, como lo-inicial-del-inicio, vale decir: lo pensado en el inicio, por otro nombre el «ser», por otro nombre la «verdad». Volveremos sobre ello. Pero tampoco es que se desaproveche la lección. A lo largo de ella, el profesor Heidegger tiene tiempo de exponer —una vez más— iluminaciones sobre lo que se vela en el concepto griego de «verdad», una vez que este es sugestivamente desvelado como «*alétheia*», vale decir, como desvelamiento; sobre la esencia impensada de la traducción; sobre el sentido esencialmente «romano-católico» de la noción de «*imperium*»; sobre la transcendencia del paso de escribir a mano a escribir a máquina (expuesto en páginas anticipadamente derridianas); sobre el sentido de los pseudónimos; sobre las consecuencias historiales de la romanización de lo griego; sobre el peculiar carácter de los oráculos griegos; sobre el modo de pensar la Historia de Burckhardt y Nietzsche; sobre la naturaleza de los «σήματα»; sobre el alcance del μῦθος, leyenda de los orígenes; sobre la esencia de la mano humana; sobre la esencia de la πόλις como τόπος ontológico, ámbito inalcanzable para el pensamiento político romano-moderno; sobre el carácter des-velante de la palabra, que en ese poder suyo resultara equiparable al «ser»; sobre la condición intrínsecamente conflictiva, «polémica», del «ser» entendido como πέλειν; sobre el modo preciso en que los «griegos» concibieron la fuerza y actuación de lo «demónico», el modo de ser de sus dioses (y, con ello, la naturaleza real del mirar, de la mirada, θεά); sobre la equiparación entre «ser» y «tiempo» que se produce en el archifamoso «canto de la locura» del *Áyax* sofocleo… Más: una propuesta novedosa de interpretación del mito de Er; una dura consideración de las diferencias que separan el concepto rilkeano

[35] En alemán, en efecto, «*fangen*» significa genéricamente «apresar»; equivalentes semánticos suyos son «*ergreifen*», «*festnehmen*», «*fassen*»; «*Fang*» es el animal atrapado, la «presa» (DUDEN: *Deutsches Universalwörterbuch*, *s.v.*). Los pensadores iniciales, así, resultan ser pensadores atrapados por el inicio. Ahora bien, téngase en cuenta que, por expresarlo en otra lengua, el yugo del inicio es suave. Y es que, en realidad, «*An-fang zerrt nicht ins Gefangen, / ist nicht Anhalt, nicht Verschränkung, / bleibt das Lassen in die Rückkehr / zu den Antwort…*» (M. Heidegger: *Gedachtes, cit.*, p. 184; Ciria traduce: «El comienzo que hace propio no arrastra hasta el atrapamiento, no es apoyo ni asidero, no es restricción, sino que sigue siendo el desasir para el regreso a la respuesta…»: traduc. cit., p. 243). Sobre este especial carácter del inicio, cuya esencia remite a la de la libertad, *vid.* más adelante. «Iniciados» debe entenderse también en la acepción mistérica del término.

[36] «Llamamos inicio a lo que es pensado en el pensar del pensador. (…) El inicio es lo pensado en su pensar. (…) El inicio es aquello que inicia algo con esos pensadores, porque recurren a él, de tal modo que es exigido de ellos un retroceder extremo ante el ser. Los pensadores son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados en él» (*Parménides, cit.*, p. 13).

de lo «Abierto» de aquel otro facilitado por la meditación sobre la Ἀλήθεια y su apertura… Ciertamente, el texto es riquísimo. Aunque no conviene dejarse atrapar por el detalle de estos meandros. Poniendo coherentemente en práctica la misma técnica interpretativa que preside su propia exégesis, Heidegger parece aquí querer, ante todo, «despejar», «allanar» los caminos que permitirán una interpretación «a la altura» de lo único que, a su juicio, procede rescatar del *Poema*: el «inicio», por otro nombre el «ser», por otro nombre la «verdad». El pensar, a lo que parece, entra aquí en un terreno poderoso y delicado; en cualquier caso, sutil; exige un ojo atento. Así que procedamos con tiento:

a) Que «ser» («*Sein*» o «*Seyn*») es lo «mismo» que «inicio» («*Anfang*» o «*Anfang*») es afirmación que, salvo error, se encuentra literalmente en nuestro texto una sola vez.[37] La encontramos abundantemente repetida, en cambio, en las páginas tensas, obsesivas, neuróticas, muy al estilo de los «*Beiträge*», de un manuscrito fechado en esos mismos años, el *Über den Anfang* de 1941; un texto que en la actualidad ocupa el Bd. 70 de GA:[38] es allí donde, en efecto, leemos, con distintas variantes gramaticales, matices, entonaciones y diferencias de grafía, que 1) «*Das Seyn ist der Anfang*» (pp. 16, 47); 2) que «*Sein ist Anfang*» (pp. 30, 48, 59, 91, 92 y 181); 3) que «*Das Wesen des Seyns ist der Anfang*» (p. 24); 4) que «*Der Anfang 'ist' die Wesung des Seins*» (p. 42); 5) o, finalmente, que «*das Sein als Entborgenheit Anfang ist*» (p. 45). Una ecuación que obviamente vale en ambos sentidos, por lo que también es cierto que 1) «*Der Anfang ist das Sein*» (p. 46); 2) que «*der Anfang das Seyn ist…*» (p. 51); y que 3) «[*der*] *Anfang und anfänglich nur ist das Sein*» (p. 55). Ahora bien,

b) que el «ser» sea lo «mismo» que la «verdad» se encuentra también inequívocamente afirmado en las citadas páginas de «*Über den Anfang*», que no dudan en proclamar que 1) «*Das Sein ist die Wahrheit und Wahrheit ist das Er-eignis*» (p. 54; donde «*Er-eignis*» es el nombre para el «otro inicio», el inicio iniciado por Heidegger); 2) que «*Sein ist Wahrheit*» (p. 59; pero, se nos advierte, «[*d*]*as aber sagt: Sein ist Anfang*»); 3) que «*'Sein' und 'Wahrheit' sind beide anfängliche Namen und nennen hier das Anfang selbst*» (*Id.*); 4) o, finalmente, que «*Der Anfang ist die Wesung der Wahrheit. (…) Die so wesende Wahrheit ist das Sein. Das Sein ist als die Wahrheit, diese als der Anfang*» (p. 140). Una posición a la que hacen eco aquellas otras de nuestro texto principal en las que se mencionan conjuntamente la «esencia del ser» y la «esencia de la verdad».[39]

37 «*Das Sein ist der Anfang*» (*Parmenides, cit.*, p. 10; traduc. cit., p. 13).

38 Hay traducción castellana: Heidegger, M.: *Sobre el comienzo*. Traducción de Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires, 2007.

39 *Cfr.*: «Lo decisivo radica en que la latinización ocurre como una *transformación de la esencia de la verdad y del ser*. (…) Esta transformación de la esencia de la verdad y del ser es el originario acaecer-propicio (*Ereignis*) de la historia» (*Parménides, cit.*, p. 57). Una expresión semejante, en *Id.*, p. 189: «Porque la esencia de la verdad y del ser es ἀλήθεια, lo abierto…».

c) Lo pensado por los pensadores iniciales, en la medida en que debe leerse como el «inicio», resulta ser así lo «mismo», insistimos, que el «ser» y que la «verdad». De creer a Heidegger, sin embargo, lo en verdad relevante aquí no es tanto el «inicio» cuanto una dimensión suya «anterior» o «más esencial»: lo «inicial» (*das Anfängliche*), que en cuanto contenido del inicio representa aquella «riqueza» (*Reichtum*) cuya inicial donación «parcial» abre, inaugura nuestra Historia, a la espera de volver quizá a hacerlo en un futuro todavía por determinar. Tras los pasos de los pensadores iniciales, que fueron reclamados a pensar lo que no tuvieron más remedio que pensar, y así se vieron encaminados hacia lo histórico-esencial, la tarea del pensar no puede ser otra que la de ponerse otra vez en camino hacia el inicio,[40] vale decir, procurar una proximidad a la casa de *Alétheia*.[41] Esta «casa de la verdad», naturalmente, no es, aunque more en lo ordinario, una casa ordinaria: digamos que, en ella, se atesoran «esencias» y «esencialidades», modos diversos, y mutuamente fundamentantes,[42] de lo «esencial». Aquí se resguarda el inicio, pero sobre todo lo que en él es esencial, vale decir: lo inicial; aquello que, en su simplicidad, no es sino «iniciación» (*Anfängnis*), aquel iniciar de la Historia que aún aguarda, desde el futuro, a que se le despliegue en plenitud. Aquí se resguarda la «verdad», pero desde luego no la verdad romano-imperial, mera «*rectitudo*» y «*certitudo*», «*iustitia*», «*Wille zur Macht*», sino su esencia inicial(-mente pensada), la *Alétheia*, el fundamento de cuya esencia es a su vez el inicio.[43] Todo lo cual significa, cerremos una vez más el círculo inevitable, que lo albergado «allí» no es pues otro que el «ser», de quien el texto proclama que su esencia no es otra que la *Alétheia*[44] (cosa nada difícil: la

[40] «*Hier können wir nur entweder uns auf den Weg machen zum Anfang, oder aber ihm ausweichen*» (*Parmenides, cit.*, p. 12; traducc. cit., p. 14).

[41] *Parménides, cit.*, p. 209: «Como la esencia de la emergencia (φύσις), ἀλήθεια es el inicio mismo. El viaje a la casa de la diosa es el pensamiento hacia el inicio» (*Parmenides, cit.*, p. 242).

[42] Una difícil uni-pluralidad que, por cierto, Heidegger siempre estimó necesario admitir: «[L]o que es diferente no requiere estar separado, sino que pertenece quizá a la unidad. Lo uno, el cual es de este modo doble, sería entonces ambiguo» (*Parménides, cit.*, p. 42). En todo esto juega, en efecto, lo súbito de una co-pertenencia que hace pasar *instantáneamente* de un aspecto a su contra-aspecto: «Esto es lo único necesario, pues la ἀ-λήθεια, la cual es la que tiene que experimentarse, se funda esencialmente a sí misma en λήθη. *Entre ambas no media nada y no hay ninguna transición, porque ellas se co-pertenecen inmediatamente de acuerdo con su esencia. Siempre que sea esencial una co-pertenencia, el tránsito de lo uno a lo otro es lo 'repentino', lo que en cada caso solo es en un momento y a partir del instante*» (*Id.*, p. 161; cursivas nuestras).

[43] «Aunque la metafísica occidental pueda elevar lo verdadero hasta el espíritu absoluto de la metafísica de Hegel, y aunque 'los ángeles' y 'los santos' puedan ser tomados por 'lo verdadero', *la esencia de la verdad hace mucho se ha retirado de su inicio, es decir, al mismo tiempo del fundamento de su esencia*. Ha caído fuera de su inicio y es, por tanto, una apostasía» (*Parménides, cit.*, p. 72; cursivas nuestras).

[44] *Parménides, cit.*, p. 188.

Alétheia, a su vez, es la esencia de todas las esencias, el fundamento de toda esencia, la esencialidad).[45]

d) Esta «casa de la verdad», a cuya región, y solo a cuya región, pertenece la humanidad occidental,[46] no deja de ser también, por lo dicho, casa de diosas —una casa de lo sacro—. A todo lo largo de su exposición, Heidegger no olvida nunca que, en realidad, su único tema, *Alétheia*, es la esencia de la verdad; pero una esencia que aquí se presenta en forma de diosa. Tampoco esto tiene nada de extraño: ¿no es también de su puño y letra aquello de que «el núcleo central de la conciencia [es] lo religioso»?[47] Aproximarse, en el camino de un pensar esencial (vale decir: inicial) a la casa del inicio inicial (vale decir: esencial), es pues tanto como acercarse a una «dimensión», la de lo inicial, que si se «expresa» a sí misma es justamente en figura de «dioses», δαίμονες o θεοί, en los que se modula esa potencia originaria de donación que llamamos «(e)se(ye)r».[48] Quizá por eso (la casa de) el «inicio» está tan poblada de figuras sagradas. Pero la razón es más que clara: desde tiempo inmemorial, y a lo que parece también aquí, las potencias de lo demónico, las fuerzas de lo divino, aparecen ante sus devotos como figuras *de salvación*. Ahora bien, esta lección que se ocupa del pensar esencial, se aprende casi desde las primeras páginas, si alguna meta tiene, es la de enseñar a *salvar* un pensamiento; y por cierto no un pensamiento cualquier, sino aquel pensamiento, justamente, que si algo puede hacer, es *salvar*. Para Heidegger, en efecto, la situación no podía ser más obvia: se trataba, ante todo, de enfrentarse a una «decadencia» (no, desde luego, en el sentido de Spengler, pero el término se mantiene) por la única vía posible, en su opinión para «una humanidad histórica de poetas y pensadores»: salvando lo que salva. Donde por «lo que salva» se entiende aquello salvífico que los primeros pensadores pensaron; y por «salvar», a su vez, «dejar ser» lo salvable del único modo que hará justicia a su esencia, a saber, dejándole ser el inicio inicial que, en tanto que tal, salva. (Salvación del inicio que, después, ha de dejar paso

[45] «Ἀλήθεια es la esencia de lo verdadero: la verdad. Esta se esencia en todo lo esenciable, y es la esencia de toda 'esencia': la esencialidad» (*Parménides, cit.*, p. 209).

[46] «El lenguaje de Occidente expresa el inicio, esto es, la esencia todavía oculta de la verdad del ser. La palabra del lenguaje de Occidente preserva la pertenencia de la humanidad occidental a la región de la casa de la diosa Ἀλήθεια» (*Parménides, cit.*, p. 210).

[47] La anotación es muy temprana: junio de 1918: *Gedachtes, cit.*, p. 16 (*Pensamientos poéticos, cit.*, p. 45).

[48] «Lo que brilla en el ente, aunque nunca puede ser explicado ni construido a partir del ente, es el ser mismo. El ser que brilla en el ente es τὸ δαῖον - δαῖμον. Los que descienden desde el ser al ente y, por tanto, los que señalan el ente, son los δαίοντες - δαίμονες» (*Parménides*, cit., p. 137). Y más adelante: «Ambas palabras, θεάοντες y δαίοντες, expresan lo mismo, pensadas esencialmente. Sin embargo, los nombres θεοί y δαίμονες no significan en su sentido usual ('dioses y demonios') *lo inicial, que ellos expresan*» (*Id.*, p. 141; cursivas mías). «Eseyer», como es sabido, es la propuesta de Félix Duque para traducir «*Seyn*».

a su correspondiente superación).[49] Formulado de esta manera, el núcleo del mensaje friburgués se presenta en un espléndido aislamiento, aparentemente encerrado en los confines de una estricta auto-contención especulativa. La interpretación posterior, sin embargo, sabido es que no puede, decentemente, ceñirse sin más a eso.

Aquella sombría lección del invierno de 1943-44, en efecto, se ocupó de los aspectos dichos, y se detuvo a considerar, junto con otros, los que arriba se mencionan. Aquella lección, sin embargo, invitó a confrontar los pensamientos de un pensador, del pensador con «nuestro tiempo»; a enfrentarse a ellos no por lo que tuvieron de «históricos», sino por lo que acaso tuvieran de válido para el porvenir. No sería una mala idea, por ende, aplicarle a ella ese mismo principio, y preguntarse por el significado y alcance de lo que aquí, más o menos oscuramente, ha venido a proclamarse. Ahora bien, el investigador que hoy se acerca al texto de esta lección, informado como está del cada vez más siniestro perfil que, con el progreso de los conocimientos, parece ir adquiriendo la figura de Heidegger, no puede por menos de comenzar su crítica planteándose, ante todo, una cuestión que resulta éticamente ineludible: ¿fue este un curso *de* filosofía nacionalsocialista? O dicho de otro modo: dado que el profesor que la impartió era miembro declarado (y por cierto que jamás «*pentito*», al menos públicamente) del NSDAP, ¿fue este uno más de los intentos realizados por un filo- o cripto-nazi, en cualquier caso por un antisemita —Farías, Faye, Ott, Quesada, Trawny… *dicunt*— para introducir el nazismo en la filosofía? Como casi todo en Heidegger, creemos que la respuesta a esta pregunta debe ser compleja. Por una parte, es obvio que no encontramos aquí, en 1943-44, proclamas entusiastas de adhesión a la transformación de Alemania llevada coetáneamente a cabo por el movimiento revolucionario nacionalsocialista, con Adolf Hitler a su cabeza, como las firmadas por el Rector de Friburgo diez años antes.[50] Con lo que sí nos tropezaremos,

[49] «Una decadencia nunca es superada simplemente porque sea detenida o de cierto modo frenada y conducida en un progreso hacia 'mejores tiempos'. Todo progreso podría ser solo un paso 'fuera del' dominio esencial del inicio. Solamente en vista del inicio puede ser pensada y experimentada una decadencia. *La decadencia solo puede ser superada cuando el inicio es salvado, pero luego es ya superado. Y el inicio solo puede ser salvado cuando puede ser el inicio que es.* El inicio solo es inicial cuando el pensar mismo es inicial y cuando el hombre en su esencia piensa inicialmente. Esto no significa la tarea imposible de repetir el primer inicio, en el sentido de una renovación del mundo griego y de su transformación en el aquí y el ahora. Al contrario, significa ingresar, por medio del pensamiento inicial, en una confrontación y en un diálogo con el inicio, con el fin de percibir la voz de la disposición y determinación del futuro» (*Parménides, cit.*, p. 123; cursivas nuestras).

[50] Proclamas que, en cambio, sí pueden encontrarse, y sin tener que buscar mucho, en las correspondientes páginas del volumen 16 de GA («*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweg*»), donde, por ejemplo, bien puede uno informarse de que, a principios de agosto de 1933, y en el curso de una alocución pronunciada con motivo de la celebración del cincuenta aniversario de la fundación del Instituto de Patología de la Universidad de Friburgo, Heidegger sostuvo (p. 151) que «*Adolf Hitler, unser grosser Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen, durch den*

desde luego, es con las habituales alusiones crípticas, desesperadamente ambiguas, a aspectos que, en apariencia, se presentan de forma aséptica, conceptual —pero que es imposible no leer a la luz de las experiencias del tiempo: ¿o no tenían significado «político» alguno, en 1943, propuestas como aquella de que la traducción más adecuada de «*imperium*» es «alto mando» («*Oberbefehl*»), de tal modo que, perteneciendo el «ser superior» («*Obensein*») a la esencia misma de la «dominación» («*Herrschaft*»), corresponde también, y por lo mismo, a todo constante «sobrepasar» («*Überhöhung*») el mantener a los dominados en su posición subordinada y así «conducir a la caída» («*Zu-Fall-bringen*»)?[51] ¿No serían consideraciones como estas las que Heidegger tenía en mente cuando, buscando mal que bien justificar su conducta, aludió a una suerte de «resistencia interior» de cátedra al Reich, que oídos bien atentos hubiesen podido captar? No, no creemos que un texto como el presente pueda pasar fácilmente a engrosar el amplio catálogo de piezas de convicción del «caso Heidegger». Ahora bien, ello no obsta para que sí pueda decirse que el curso, qué duda cabe, representa un decidido ejemplo de pensamiento conservador. Y conservador no solo porque, como bien se echa de ver, se orienta a proponer una doctrina sobre la única «salvación» posible para Alemania, a saber, que esta permanezca fiel a su esencia como pueblo histórico, como pueblo de poetas y pensadores, y no deje así de preservarla, de conservarla, de resguardarla para el futuro —es más: de conseguir, por esta vía, hacerse invencible, «triunfar»—.[52] Si es conservador, y además muy vigorosamente, es también porque el

das Volk sich wieder eine Dauer und Stetigkeit seiner Geschichte sichern soll» («Adolf Hitler, nuestro gran líder y Canciller, ha creado, por medio de la revolución nacionalsocialista, un nuevo Estado, mediante el cual el pueblo debe volver a asegurarse una duración y continuidad de su Historia»). Bien es verdad que, muy en la línea de Derrida, el Rector precisa inmediatamente que ese nuevo orden que alaba es un orden «espiritual», «*geistige*» (*ibid.*) Pero no tardará demasiado en corregirse a sí mismo. Y es que, se apresuró a explicar más adelante, «*Jedes Volk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Grösse in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachstum*» («Todo pueblo tiene la primera garantía de su autenticidad y grandeza en su sangre, su suelo y su crecimiento físico»). En 1943-44, las cosas parecen clarificarse de otra manera, y «pueblo» y «nación» serán tratados como conceptos típicamente «modernos»: «Los conceptos de 'pueblo' y de 'nación' se fundan en la esencia de la subjetividad y de la egoidad. Solamente cuando la metafísica, es decir, la verdad del ente como un todo, es fundada en la subjetividad y en la yoidad, los conceptos de 'nación' y de 'pueblo' obtienen ese fundamento metafísico a partir del cual ellos podrían tener posiblemente relevancia histórica» (*Parménides, cit.*, p. 177).

51 Todo lo cual, a su vez, remite a esa interpretación «profunda» que vincula el «*falsum*» latino, que no el «*pseûdos*» griego, con el verbo «*fallere*», «caer»: «Para el mundo romano, la esencia del engaño, del conducir al error, del distorsionar y, por tanto, del ψεῦδος, es determinada por *fallere*, por la caída. Lo erróneo se hace *falsum*» (*Parménides, cit.*, p. 60). Una crítica parecida de la actuación gubernativa —esta vez nada equívoca— puede también leerse páginas adelante, a cuenta del concepto auténtico de la «filosofía» (como «cuidado del ser»): «En días recientes fue anunciado ruidosamente por el ministerio de propaganda que los alemanes no requerían ahora más de 'pensadores y poetas', sino de 'trigo y petróleo'»: *Id.*, p. 156.

52 «Por tanto, necesitamos saber que este pueblo histórico, si es apropiada aquí la palabra 'triunfo' en general, ya ha triunfado y es invencible, si es el pueblo de poetas y pensadores que permanece en su esencia, y mientras no caiga víctima de la desviación terrible y del desconocimiento —que siempre ame-

«fundamento» al que todo —pensamiento, palabra, acción— queda remitido, como a su única, auténtica y escondida «fuente», no es otro que este: la autoridad. En efecto: autoritaria, por autorizada, fue la enseñanza que recibió Parménides. Autoritaria, por autorizada, es también aquí la directriz y el dictado que llega desde el «primer inicio» instando a ponerse en camino hacia el «otro inicio», el «inicio venidero» («*der kommende Anfang*»).[53] En modo alguno se encontrará aquí, como temo que jamás en Heidegger, una valoración positiva de las fundamentaciones discursivas a que suele apelar el denostado liberalismo cosmopolita, desarraigado, burgués, siempre inficionado de «judaísmo» —y siempre proclive, por tanto, a extender y propagar una nefasta «judaización»—. Aquí no hay nada que deliberar, nada que argumentar, nada que discutir: hay, tan solo, que aprestarse humildemente a escuchar la voz del poder que «hace crecer». Un poder que tampoco es que esté equitativamente distribuido entre todos los entes, sino que pertenece en exclusiva a Aquello que es «lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente».[54] «Pensar», tomado en el sentido de «pensar esencial-inicialmente lo esencial-inicial», es pues aquí tanto como «reconocer la autoridad» del destino que dispensa y dona las épocas. Se dirá que, puestas así las cosas, poco ya cabe añadir. El lector atento, sin embargo, de los textos heideggerianos, sabe que solo con esto, pese a ser clamorosamente cierto, no cabe dejar visto para sentencia el caso Heidegger. Y es que se imponen, al menos, dos consideraciones ulteriores: la primera, que esa poderosa Autoridad del «inicio» que aquí se invoca resulta ser también, por paradoja, extremadamente débil: *precisa* del hombre, y sin la escucha del hombre no parece tener oportunidad de volver a (des-) ocultar, con palabras tal vez inauditas, su esencia. Esto por una parte. Pero también, por otra, algo quizá todavía más extraordinario: y es que, de creer a Heidegger, ese «inicio» cuyo puro y simple iniciar parece servir de «fundamento» a cuantos «dioses» concurren en sus escritos, remite a su vez a un «Fundamento» todavía más oculto; y ese «fundamento» (obviamente in-fundado, «abisal»), supuesto el principio general heideggeriano que remite todo «ser» al «dejar ser» que, como condición de posibilidad,

naza— de su esencia» (*Parménides, cit.*, p. 101). Que ese «pueblo histórico» es Alemania no se desprende tan taxativamente del texto leído de la «*Vorlesung*» como del «Apéndice» publicado en el texto impreso: «Pero, ¡y si la humanidad alemana es esa humanidad histórica que, como la griega, es llamada a poetizar y a pensar, y si esta humanidad alemana tiene que percibir primero la voz del ser! (…) Entonces, ¿y si la voz del inicio se anunciara a sí misma en nuestro destino histórico?» (*Parménides, cit.*, p. 213). La pregunta se quiere terrible; y es que, a renglón seguido, ya en la última página, se apunta una doble posibilidad ominosa: «Pero, ¿y si el inicio ha caído en el olvido? (…) ¿Y si no sólo el hombre ha olvidado la esencia del ser, sino que además el ser mismo ha olvidado al hombre y lo ha abandonado en el auto-olvido?» (*Id.*, p. 214). Obsérvese, a todo lo largo de este pasaje, ese deslizamiento, tan significativo, del «hombre» o la «humanidad histórica» a la «humanidad *alemana*» como instancias privilegiadas del juego de la Historia.

[53] *Parménides, cit.*, p. 180.

[54] *Parménides, cit.*, p. 5.

«deja en libertad» al ente para ser *libremente* lo que es, no puede, en rigor, ser otro que este: la libertad. Ciertamente, nuestro texto no deja aquí lugar a ninguna duda:

> La esencia del desocultamiento nos proporciona una indicación sobre lo abierto y el carácter de lo abierto. (…) Ese pensar parecerá extraño a la opinión corriente, precisamente porque muestra que lo abierto no es de ninguna manera primero y solamente un resultado o consecuencia de la desocultación, sino que es el fundamento y el inicio esencial del desocultamiento. Pues desocultar, esto es, dejar aparecer en lo abierto, solo puede ser lo que realiza lo abierto previamente y es, de este modo, esencialmente abierto o, como también podemos decir, es ya 'libre' por sí mismo. *La esencia de lo abierto aún oculta, como la apertura misma inicial, es la libertad.*[55]

La sentencia, insistimos, es inequívoca. Pero no nos precipitemos, tomando pie en ella, en convertir al de Messkirch en un campeón de la libertad. Porque esa «libertad» de la que aquí habla, tenga el perfil que tenga, no habita desde luego en los parajes en los que suele colocarla, a efectos de sus discusiones, el pensar político común. Dicho más concretamente: no es, ni puede ser todavía, una «libertad-de», una «libertad-para». Como era de esperar, se sitúa en un plano «anterior» a esa distinción, y no tiene más esencia que esa del «dejar-en-libertad-para-ser» que antes hemos mencionado.[56] A esa «libertad», que paradójicamente necesita del hombre, el hombre no tiene más opción, si es que quiere preservar su esencia, que con-formarse. Fundación, en tanto «dejar libre», de todo «ser (libre)», ¿semejante «libertad» no parece presentar casi más los caracteres que tradicionalmente rodean a su supuesto contrario, la «necesidad»? ¿Estaría Heidegger, en última instancia, repitiendo con otros tonos aquella antigua conseja de los filósofos, según la cual solo es libre, en puridad, quien acepta agradecido los dictados de la Constricción? Obviamente, nada aquí es claro y distinto, nada es definitivo. Pero dos cosas al menos sí parecen adquiridas: una, que sea lo que sea en cuanto al destino de los hombres, quien desde luego sí resulta ser «libre», en tanto que carente de basamento ulterior al que poder imputar sus «actos», es la propia libertad. Y es que el inicio tan celebrado en este texto, lo sabemos bien por otros, tampoco debe tenerse por un término del camino, un destino final del pensamiento. El inicio proviene de otra «cosa», y esa «cosa» es libre: porque nada hay, a su vez, a lo que remita; y, además, porque se trata, simple y esencialmente, de la libertad misma, de la propia libertad[57]. Así que, por paradójico

[55] *Parménides*, *cit*., p. 184; cursivas nuestras. Obsérvense, sin embargo, las comillas que rodean al término «libre». A partir de aquí, declaraciones semejantes sobre la co-pertenencia entre «ser», «apertura» y «libertad», más sus consectarios, surgirán ya de continuo en el texto.

[56] «Lo 'libre de' y lo 'libre para' requieren ya un despejamiento, en el cual un desprendimiento y una donación constituyen una libertad más original que no puede fundarse en la libertad del comportamiento humano» (*Parménides, cit*., p. 192).

[57] «*Urahnin bist Du, Freyheit, des An-fangs / und seine einzige Erbin zumal. / An-fang, Beginn du der Sprache. / Anfang, der aus dem Wort / In der ent-fagenden Sammlung, / Freyend aus Freyheit / Erst alle*

que parezca, ser «libre» significa, para el ser humano, entregarse a los dictados de una última normatividad, tan absolutamente autorizada como carente de autorización, y que a su vez autoriza a cuantos se ajusten a ella[58]. Curioso. Para lectores como nosotros, alguien que nada en semejantes lagunas, ¿en qué contexto puede ser comprendido, más que en el del nazismo, la revolución conservadora, el muy variopinto pensamiento de lo discontinuo, de la quiebra, de lo repentino y lo súbito, de la ausencia de ligazón? El propio Heidegger, sin embargo, no parecía verlo solo así. Al menos en un pasaje —no leído— del texto que comentamos, parece levantar el velo que oculta sus últimas intenciones. Y estas, a su vez, parecen remitir, una vez más, al más antiguo de sus condicionamientos personales: la controversia con la fe de los orígenes. Leemos en efecto:

> Dejemos de lado la teología para decidir si la meditación sobre la esencia de la verdad, tomada en su contexto, no podría ser más fructífera para la preservación de la cristiandad que el deseo aberrante de construir nuevas pruebas fundadas 'científicamente' para la existencia de Dios y para la libertad de la voluntad, sobre la 'base' de la física atómica.[59]

¿Hemos leído bien? ¿Demasiado bien, incluso? ¿De lo que se trata(ba) era de la «preservación de la cristiandad»? ¿Tiene todo esto algún sentido razonable? Para Heidegger, que roturó un concepto algo peculiar de lo «razonable», sí. Pero no hay ahora tiempo, ni mucho menos espacio, para tratar de acompañar su excursión por tales parajes. Nos limitaremos, pues, por si fuera de utilidad, a subrayar una pista, una mera indicación textual. Está en *Gedachtes*, y reza así: «*Erst aus Seyn naht das Heile — dann Gottheit*».[60] Esto es: en el principio, que también es nuestro fin, siempre aguarda lo mismo: lo divino, el dios. Que la invitación a semejante viaje, entonces, resulte tan irresistible para algunos como despreciable para otros, es algo que también forma parte, según creo, de un camino como este, en verdad tan apartado, según su propia concepción, de las sendas habituales de los hombres.

Antwort beginnt». («*Der Anfang der Freyheit im Wort*», en *Gedachtes, cit*., p. 168. Ciria traduce: «Antepasada remota eres tú, libertad, del comienzo que hace propio, a la vez que su única heredera. Comienzo que hace propio, inicio tú del lenguaje. Comienzo que, desasiendo desde la libertad, inicia por vez primera toda respuesta desde la palabra»: *Pensamientos poéticos, cit.*, p. 223).

58 Y que, por lo mismo, dejarán de estar sometidos a la jurisdicción habitual. *Vid.*, en este sentido, el «poema» «*Gerechtigkeit*» («Justicia»), incluido en *Gedachtes (*GA, 81, p. 203): «*Wie möchten je Heraufgekommne, / Hochgepumpte in den Schein von Höhe, / wie denn sollen Herkunftlose / je das Hohe wissen und den Ursprung denken?/ Wie denn ahnen ein Geringes nur / von Schicksal, das in Sturz und Untergang / die letzte Grösse, reinen Wink / des langher Bleibenden verwahrt? / Unfasslich dies den Griffen / ihres Rechts, das immer Unrecht, / weil im Richten nie das Rechte waltet, / da Verzicht auf das Gerechte / erst des Messens sich begibt, / das Unermessliche frey einlässt / in das Freye / und dem Wahn ent-geht*»

59 *Parménides, cit.*, p. 212.

60 *Op. cit.*, p. 140.

EL ÉXODO DE LOS DIOSES. EN TORNO A LA TORSIÓN TOPOLÓGICA DE LA VERDAD EN PLATÓN DESDE EL SEGUNDO HEIDEGGER

Nacho Escutia
UNED

Metafísica y transhistoria

¿En qué consiste la lectura llevada a cabo por Heidegger del fragmento de la *República* donde Platón expone el tan conocido «símil de la caverna»?[1] ¿Qué determina y anima dicha lectura? ¿Qué importancia reviste la misma dentro del pensamiento de Heidegger? ¿Qué papel esencial desempeña dentro de su pensamiento el texto «Platons Lehre von der Wahrheit» como para que éste sea seleccionado por el propio Heidegger dentro de sus *Hitos*?[2] Antes de que tratemos de dar respuesta a estas cuestiones parece pertinente, sin embargo, dar explicación de un elemento del

[1] El texto de Martin Heidegger que servirá de guía y horizonte a nuestra reflexión en torno al pensamiento del filósofo alemán, especialmente por lo que toca a su interpretación del pensamiento de Platón y al papel que ésta juega en relación a su pensamiento, será «Platons Lehre von der Wahrheit» («La doctrina platónica de la verdad») contenido en sus *Wegmarken* (*Hitos*), véase: Heidegger, M.: *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1976. Aquí emplearemos la traducción al castellano llevada a cabo por Helena Cortés y Arturo Leyte, véase: Heidegger, M.: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2015, pp. 173-198.

[2] *Wegmarken* quiere decir «hitos», pero dicho término también puede traducirse como «marcas» (*Marken*) en el camino (*Weg*). El sentido de este título sólo se deja atrapar si pensando en esta segunda posibilidad, en las marcas, pensamos en el camino, y si lo hacemos además pensándolo no como aquello que va hacia algún lado o se dirige hacia algún lugar, sino pensando cómo éste reúne (λόγος), sobrevolándolos, todos aquellos puntos o marcas, desprendiéndose como un efecto de ellas, sin agotarse en ninguna de las mismas ni en su conjunto, de modo que éstas no queden subsumidas o absorbidas por él ni devengan meros puntos de mensura sino que, antes bien, sean coligadas respectivamente entre sí por el camino que las reúne como tales y las enlaza en su diferencia. Las marcas delimitan el camino, indican el *por dónde*, pero también abren la posibilidad de la *vuelta*, del *retorno*, son las huellas que permiten saber por dónde se ha venido y por lo tanto también dónde se está. Y ello a causa de disponerse en respectividad mutua las unas con las otras, del mismo modo que las orillas del puente que el filósofo alemán evoca en su conferencia «Bauen, Wohnen, Denken» (véase: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2000. Hay traducción al castellano de Eustaquio

título escogido para este escrito, a fin de que éste no resulte injustificado o parezca presuponer más de aquello que dice. De entre todos los misterios a los cuales puede dar lugar el sonoro título de este texto, es preciso detenerse por un momento [al menos antes de sumergirnos en la tarea propiamente dicha que éste circunscribe] en su parte final, allí donde leemos: «desde el Segundo Heidegger». El «Segundo Heidegger», como bien sabemos, es la fórmula habitualmente empleada por el criticismo heideggeriano para referirse al pensar de Heidegger tras la *Kehre*. Dicha fórmula determina un polo que se establece en una distancia con respecto al «Primer Heidegger», enunciado que por su parte correspondería al Heidegger de *Sein und Zeit* (1928).[3] La formulación de ambos polos pretende de este modo afirmar también la distancia que media entre ellos, a fin de que ésta dé que pensar y señale un itinerario de lectura que, lejos de excluir el primer hemiciclo, lo incluye y comprende desde la producción filosófica del segundo.[4] No obstante, esta explicación resuelve tan poco como su concreción al decir que el «Segundo Heidegger» comprende aquel período del pensamiento del filósofo alemán que va hasta el final de su vida desde el texto «Von Wesen der Wahrheit» («De la esencia de la Verdad»),[5] escrito en el año 1930/31 según el propio Heidegger, aunque publicado durante la década de los 40, tiempo en el cual se sitúa también el texto que sirve de eje principal a nuestra reflexión y donde el filósofo alemán discurre los caminos en el pensar posteriores a la escritura de su —ya mentada— célebre obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*); tal época del pensamiento de Heidegger se despliega, además, tras el final de su tan controvertida como breve militancia en el nacionalsocialismo alemán y tras el abandono de su cargo de rector en la Universidad de Freiburg.

Ambas definiciones resultan igual de exiguas de cara a aclarar este asunto, y tan sólo nos dicen algo si contamos con la propedéutica adecuada en torno al

Barjau, véase: Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, «Construir, Habitar, Pensar»).

3 Véase: Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), Ed. F. W. von Herrmann, GA 2 Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1977. Hay traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, véase: Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

4 En torno a la distinción del primer y el segundo Heidegger en relación a la cuestión de la transformación de la verdad que aquí nos proponemos examinar, léase el interesante artículo: Oñate, T.: «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* V, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1985.

5 Véase: Heidegger, M.: «De la esencia de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, pp. 151-171. A propósito de este asunto el propio Heidegger aclara en su «Carta sobre el humanismo» acerca de la conferencia «De la esencia de la verdad» (la cual fue pensada y pronunciada en 1930, aunque no fuera, sin embargo, publicada hasta 1943) que ésta permite obtener una cierta visión del pensar del giro (*Kehre*) que se produce de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser» (véase: Heidegger, M.: *Wegmarken*, *op. cit.*, «Brief über den «*Humanismus*»»; para la traducción al castellano aquí empleada véase: Heidegger, M.: «Carta sobre el «*Humanismo*»», en: *Hitos*, *op. cit.*, 327-328, p. 270).

pensamiento de Heidegger, si nos hemos hecho cargo de los textos que aludimos y de aquello que en ellos viene al lenguaje. Pero, de ser así, entonces tampoco nos dirán nada que no sepamos ya. Pues la preocupación por la precisión historiográfica cuando se trata de filosofía sólo encuentra su sentido en el hecho de que las diferencias epocales son expresión de diferentes juegos de asociaciones y disociaciones de elementos en el pensamiento, y nos traen resonancias de nuevas simbiosis y enemistades. De este modo, por el contrario a toda mera curiosidad erudita —tan necesaria como vacua si no se ve acompañada de la violenta espolada que siempre empuja al pensar—, aquello que quiere significar la *Kehre* y aquello que se inicia en este tramo del camino del pensar de Heidegger, ha de comprenderse del siguiente modo: la *Kehre* (en castellano *vuelta*, *giro, reverso, retorno, envés*) es, como ya sabemos, una *torsión* que el pensar de Heidegger lleva a cabo no sólo por lo que respecta a la *Historia de la Metafísica* como despliegue de la verdad del Ser en la Historia, en una búsqueda del fundamento de tal despliegue que habrá de remontarse a su *origen*,[6] sino que es también —y a la vez— una vuelta sobre su propio pensar, en la

[6] Así lo expresará Otto Pöggeler en su obra: Pöggeler, O.: *El camino del pensar en Martin Heidegger*, trad. de Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986; precisamente a cuenta de su análisis del tratamiento llevado a cabo por Heidegger de la doctrina platónica de la verdad y del significado que tiene dicho análisis dentro del *camino del pensar* —para decirlo con el propio Pöggeler— del filósofo alemán. Pöggeler expone que, según Heidegger, la verdad del Ser es *acontecer histórico* que se da (o *acaece*), a su vez, como pensar del Ser. Pero este *pensar del Ser*, es decir, el modo en el que la verdad del Ser acaece históricamente (pensar del Ser en el tiempo, comprendido tal pensar como el darse del Ser mismo a través de los diversos modos en que éste es pensado a lo largo de las diferentes épocas), habría quedado determinado o in-formado en el pensar de Platón como pensamiento de la verdad del *Ser del ente*, de manera que así, el pensar del Ser en cuanto a sí mismo se pierde en favor del pensar acerca del ente en cuanto tal, modo en el cual lo habrían situado el pensamiento del ateniense y sus posteriores recepciones e interpretaciones. La *Kehre* o la vuelta que aquí se produce es una *meditación* que acontece históricamente, toda vez que, agotadas las posibilidades de la Metafísica a través de su devenir hasta alcanzar su punto cenital en el pensamiento de Nietzsche, es decir, extenuado en sus posibilidades aquel pensar del Ser que comprende a éste como *Ser del ente*, la pregunta por el Ser puede volver a aparecer como aquello que debe ser pensado (*Cfr. Ibíd.*, pp. 106-107). Cabe añadir por nuestra parte una observación al planteamiento de Pöggeler en cuanto a un asunto que —según nos parece— pudiera resultar bastante problemático al lector en este punto cuando señala —con respecto a lo pensado por Heidegger— este modo de darse del Ser al pensar (como verdad del *Ser del ente*) como *error* (*Cfr. Ibíd.*, p. 107). Pues entonces, si se concibiera como «error» y no como «*error*» (atendiendo a la cursiva que indicaría que este término no se emplea en su uso habitual, sino haciendo un guiño a su empleo por parte de Heidegger en el texto de la *Carta sobre el humanismo* que citamos a continuación en la siguiente nota) se perdería de nuevo el carácter de destinación modal bajo el cual Heidegger comprende el darse del Ser como *acaecer histórico*, de manera que este darse del Ser como *Ser del ente* que Pöggeler señala —no sin precaver del posible equívoco mediante el uso de la cursiva, reiteramos— como «*error*» también pertenece a la verdad del Ser en tanto éste es destinación de sí como *acontecer histórico*, o lo que es lo mismo para Heidegger, como donación del Ser que se oculta en favor de lo que se da y a la cual, por tanto, pertenece este ocultarse (en favor de aparecer como *Ser del ente*) como lo más propio. Escuchamos aquí resonar el *Ereignis* que ya Heidegger preparaba en su texto

medida en que éste se halla inserto en la *Historia de la Metafísica* y pertenece necesariamente a ella, y en tanto que, como consecuencia de ello, ha de reflexionar sobre sí mismo, re-pensar sus fundamentos, des-centrarse respecto de sus in-conscientes asunciones metafísicas para poder precisamente pensar, ahora sí, el fundamento no metafísico sobre el cual la propia metafísica reposa; preguntar, en definitiva: ¿Qué es la metafísica?[7]

de la «Carta sobre el Humanismo» (*Cfr.* Heidegger, M.: *Hitos*, *op. cit.,* nota 6a, 316, p. 261 y también la nota 26a, 330, p. 272). *Ereignis* puede comprenderse como *acaecimiento em-propiador o apropiador* siguiendo la interpretación de Félix Duque (*Cfr.* Heidegger, M.: *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2011) o bien como *El Acontecer* (*Des*) *Apropiador* si seguimos la interpretación de Teresa Oñate, quien hace notar mediante dicha interpretación del *Ereignis* cómo el *ex-propiar*, cómo el *ocultarse-desvelarse*, es precisamente *lo propio* [*eigene*] del acontecer del Ser como *alétheia* (véase al respecto de la interpretación de la Profesora Oñate la nota 2 de su texto «Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós (El obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*» en: Oñate, T., Cubo, O., Oñate, P., Núñez, A. [Eds.]: AAVV. *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 21; así también lo expresará Heidegger precisamente en la nota 12a de su ya citada «Carta sobre el Humanismo» donde la cita refiere al texto que nos ocupa sobre la doctrina platónica de la verdad, allí dice: «pero este 'olvidar' hay que pensarlo como un acontecimiento propio de la *alétheia*» (Heidegger, M.: «Carta sobre el humanismo», en: *Hitos*, *op. cit.*, 322, p. 265). De modo que si cayéramos en la equivocación de tomar por un «error» aquel velamiento del Ser, ello lanzaría al pensar de Heidegger a una caída en la *contrafinalidad*, dado que este pensar se comprendería entonces de nuevo bajo el hechizo metafísico de pensar la *verdad* como bivalencia de verdad y error, es decir, en términos de correspondencia con un objeto al cual se encuentra referido el decir-pensar, determinando así subrepticiamente el *giro* de Heidegger como una *superación* de la metafísica y tomándolo como una concepción más *adecuada* del Ser respecto a su esencia, es decir, como una fase más avanzada y eminente dentro de la secuencia que trazaría el pensamiento del Ser, convirtiendo así, precisamente, al pensar de Heidegger en un pensar metafísico, y sumergiéndolo de lleno en aquello de lo cual pretende escapar.

7 «Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, *Tiempo y ser* (*vid. Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. [...] Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por primera vez a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser». (*Ibíd.*, «Carta sobre el «*Humanismo*»», 327-328, p. 270). Véase también: *Ibíd.*, 157, p. 291. De modo que aquí se pone de relieve la correspondencia que se da entre el giro (*Kehre*) que lleva a cabo el propio pensar metafísico ante su extenuación y el modo en el que se ejecuta este *giro* en el propio pensar de Heidegger, el cual *torna* sobre sí mismo, da la *vuelta*, en pos de la búsqueda de su fundamento y, a su vez, del propio fundamento de la metafísica. Podemos leer un fragmento muy similar escrito durante el mismo periodo de tiempo (o incluso algo más prematuro) que viene a corroborar con más fuerza si cabe esta consideración del propio Heidegger acerca de la procesualidad de su propio pensar en los recientemente editados *Cuadernos Negros*, véase: Heidegger, M.: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2014. Hay traducción al castellano de Alberto Ciria, véase: Heidegger, M.: *Cuadernos Negros. 1931-1938*, Edición de Peter Trawny y traducción de Alberto Ciria, Ed. Trotta, Madrid, 2015, VI, 141, pp. 394-395.

De acuerdo con lo dicho, el texto que nos ocupa se encamina a la búsqueda de un *principio*, y sin embargo cabe preguntarse: ¿qué clase de *principio*? No se trata de un principio en su sentido lineal, narrativo o historiográfico, esto es, de un principio tomado como origen, comienzo, etc. Si bien es cierto que podríamos, también, determinar que el pensamiento de Heidegger remite a Platón como aquel momento de la historia de la filosofía de Occidente en el cual acontece el origen de la metafísica; de este modo, el pensamiento de Platón se vuelve susceptible de ser situado en un punto determinado dentro de una imaginaria línea del tiempo que diera cuenta de la sucesión de las distintas épocas que configuran la historia de la filosofía occidental. No obstante, aunque tenga su parte de interés y de utilidad para la investigación situar de modo historiográfico el *inicio* de este pensar respecto del resto de sucesos que se distribuyen a lo largo de esa línea imaginaria de la historia de la filosofía, el *principio* que pretende haber hallado Heidegger en el pensamiento de Platón es de otra clase, pues se trata de un principio de carácter legislativo, *nómico*, principio-ley que mienta la fuerza y la constricción que opera en este modo de pensar el Ser, hasta el punto de convertirse en el modo hegemónico de dársenos éste hasta el presente actual; esto es, como aquel *principio* que determina la inauguración de un modo concreto de pensar el Ser y, por tanto, como el origen de aquello que comprendemos bajo el nombre de «metafísica»; aquí se habla de un *principio* donde resuena el *arché* griego.[8] Así lo indica el propio Heidegger en el texto que nos ocupa:

> La doctrina platónica de la «verdad» no es por ende nada pasado. Es «presente» histórico, pero no sólo en el sentido del «efecto secundario» de un texto doctrinal reconsiderado históricamente ni tampoco como imitación de la antigüedad ni como mera conservación de la tradición. Dicha transformación de la esencia de la verdad está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo que ha sido firmemente fijada y por ende aún no ha sido cambiada de lugar y lo domina todo.[9]

¿No es —además— este modo de pensar el Ser aquel que determina que el pensamiento de Platón pueda ser establecido como un suceso más inserto en una cadena y, por lo tanto, como un origen en lo que le toca? ¿No determina este modo de pensar precisamente el gobierno absoluto de este tiempo del ascenso y del progreso? ¿Qué hace el *chorismós* platónico sino trazar la distancia que ha de ser recorrida por el pensar posterior? Distancia que ha de ser superada, cubierta en sus diversos tramos y fases, dejada atrás hasta lograr alcanzar la cima desde la cual,

[8] En torno a la noción de «*arché*» (αρχή) véase: Martínez Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía Antigua*, Akal, Madrid, 1995, Capítulos II y XVII. Y también: Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Ed. Dykinson, Madrid, 2004, «Primer libro de viaje: hacia Mileto», VI. «La henología de los límites presocrática como teología racional délfica», en especial: pp. 102-103.

[9] Heidegger, M: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos, op. cit.*, 237, p. 197.

ahora sí, poder pensar desde la claridad que brinda la luz plena y radiante de la *verdad*. ¿No le está entonces destinada al pensar esta distancia como aquello que le corresponde [a la metafísica] recorrer en tanto le remite a la *meta* que se halla fuera o «*más allá*» (μετ᾽ ἐκεῖνα) de sí? Hasta tal punto la exégesis del símil platónico resulta determinante para reflexionar la historia de la metafísica como historia de occidente que el propio Heidegger lo sitúa de facto en relación a su crítica del *humanismo*.

Un texto («La doctrina platónica de la verdad») y otro («Carta sobre el humanismo») no deben entenderse, pues, por separado, sino trazando y tensando el hilo sobre el que se sostiene la historia de la filosofía en occidente.[10] De hecho, ambos textos se publican seguidos, y podría decirse que se relacionan como las dos caras de la misma moneda. En un primer momento aparece la tentación de atribuir al primero la tarea de diagnóstico de la «*enfermedad*»[11] y de comprender el segundo

[10] Así lo pone de relieve Arturo Leyte en su monografía en torno al filósofo alemán, véase: Leyte, A.: *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006; especialmente véanse en torno a esta cuestión las páginas 236-238. Leyte señala con acierto como la conjunción de ambos textos define una decisión en torno al problema de la metafísica por parte de Heidegger tras un largo «trayecto» en torno a dicha cuestión, y señala la circunstancia de que la *Carta* acompañe la publicación del texto «Platons Lehre von der Wahrheit», el cual, como señalábamos anteriormente, había sido editado ya en 1930 y no será publicado por Heidegger hasta 1947 tras haberlo revisado, junto con la «Carta sobre el «*Humanismo*»».

[11] Empleamos el término «*enfermedad*», no sin intención, en referencia a la comprensión de la postmodernidad llevada a cabo por el filósofo italiano Gianni Vattimo, quien repropone el término *Verwindung* ya empleado por el propio Heidegger en sus *Vorträge und Aufsätze* (véase: Heidegger, M.: «La superación de la metafísica», en: *Conferencias y artículos, op. cit.*, pp. 51-73). *Verwindung* significa: remitirse de una enfermedad, remitir un mensaje o remitirse a algo o a alguien en el sentido de la confianza y pertenencia; Vattimo comprende este término en referencia a la relación en la que se halla el pensar de nuestro tiempo con respecto al final de la metafísica tal y como éste es comprendido por Heidegger, integrando de un lado el sentido de hallarse convaleciente de la «enfermedad», pero del otro el saberse constituido y perteneciente a ella en la medida que ésta es destinada [le corresponde, le toca en suerte, *Moira*] al pensar del hombre (el pensar aquí no es un atributo «más» del hombre como tendremos ocasión de comprobar según avancemos en nuestra investigación). Así leemos en Vattimo: «En esta época, el pensamiento está respecto de la metafísica, en una posición de *Verwindung*: en verdad no se abandona la metafísica como se abandona un traje viejo porque ella nos constituye como nuestro destino, nos remite a ella y nosotros nos remitimos a ella como a algo que nos ha sido asignado». (Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2015, p. 50. En torno a la *Verwindung* véanse también las páginas 151-153). Ante todo hemos de recoger en este sentido una segunda advertencia en relación a la comprensión del pensamiento de Heidegger que ya esbozamos en el diálogo con Pöggeler (véase nota 6), advertencia sobre la que hará especial incapié Vattimo (véase: *Ibíd.*, capítulo X «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», pp. 145-159), quien señala la ilegitimidad de comprender la relación de Heidegger con la metafísica en términos de superación (*Überwindung*), pues de ser así el pensar de Heidegger se sumergiría en una relación dialéctica con respecto a los pasados, reproduciendo así la enfermedad histórica del *progreso*: el constante *dejar atrás* y la constante *abolición* (*Aufhebung*) de lo precedente en pos de algo siempre supuestamente mejor que se presenta como tal en la medida en que se sitúa más adelante en el tiempo (κρόνος) determinado por la infatigable necesidad de producción y aseguramiento. Y ello al amparo de una *objetivación* del Ser por parte de la subjetividad, la cual entiende

como la recapitulación de síntomas y efectos en base a los cuales deducir el tratamiento que de ellos se deriva; sin embargo, erraríamos en nuestra comprensión si reserváramos a la exégesis platónica el «momento crítico» y otorgáramos a la *Carta* contener en exclusiva el «momento propositivo». Al contrario, en ambos podemos encontrar los dos momentos, pues la labor de diagnóstico presente en ambos abre la posibilidad de traer al pensar el modo de destinación del Ser tal como se da en aquello que conocemos como «metafísica». Pero así, ¿no nos estamos acaso adelantando aquí con Heidegger a interpretar la doctrina platónica desde las cumbres malhadadas del sujeto-fundamento propias del ideal científico-técnico de la modernidad? ¿No sucede aquí que precisamente leemos y queremos leer a Platón como una modernidad *avant-la-lettre* en contra del requerimiento prescrito por el propio Heidegger de que el pensar griego pueda ser recibido desde Grecia y desde sí mismo como destinación del Ser?

El «ángel caído»

¿Qué es la *metafísica* por lo que atañe al pensamiento de Platón? Decimos que la *metafísica* tiene su inicio en Platón. El pensamiento de Platón se define mediante el establecimiento de una topología que distingue entre dos planos del ser determinados respectivamente por la disimetría que preside la relación entre ambos, la cual consiste, en este caso, en una síntesis conectiva (causa-efecto) que sitúa la dimensión de lo sensible en estricta dependencia de la dimensión de lo ideal suprasensible a la cual corresponden los caracteres de lo eterno, inmutable e indivisible. Habida cuenta de lo anterior, dicha topología establece una estructura basada en dos series, cuya comunicación es unidireccional, pues sólo transita a través de una relación de causalidad entre ellas por la cual un mundo (el suprasensible) gobierna y determina al otro (el mundo sensible), el cual se halla en una carencia o en una

que éste puede ser tematizado (introducido a concepto) de manera cada vez más precisa en paralelo a la conquista y al dominio del hombre de sus capacidades y del mundo, de modo que cada vez su conocimiento del *objeto* devenga más afinado y exacto. Frente al problema de la *superación* y de la *reproducción* metafísica, el pensamiento de Heidegger postula *otra* relación con el pasado mediante el *An-denken*: la *re-memoración*, la *re-consideración*, el dejar advenir el pasado, no como aquello superado y meramente precedente temporalmente, sino como aquello *enviado* (*Geschick*) y *perteneciente* al Ser. Por tanto, como aquello que puede ser pensado (re-pensado) y que debe de ser pensado precisamente desde su darse como *acontecer histórico*, en la medida en que es destinación del Ser (dado que éste es aquello que se da como *acontecer histórico*), abriendo, en consecuencia, la posibilidad de pensar de otro modo (*Verwindung* también quiere decir *torsión*, *dis-torsionar*) la Metafísica en tanto *olvido del Ser*, como *ocultamiento* perteneciente al propio Ser, ahora que el *olvido* se muestra como tal. Véase al respecto la tesis de Brais González Arribas: González Arribas, B.: *Verwindung y nihilismo en la ontología hermenéutica y política de Gianni Vattimo*, UNED, 2015. Y también: Oñate, T. y González Arribas, B.: *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*, Ed. Bonaletra Alcompas (Col. de libros de Filosofía del Diario El País), Barcelona, 2016.

situación de imperfección análoga —que no idéntica— a la de la copia con respecto al original.[12] La comunicación de estas dos series, por lo tanto, sólo transita en un único sentido, sin retorno, pues lo sensible no afecta en nada a la perfección de los seres suprasensibles. Lo fundamental del análisis llevado a cabo por Heidegger en torno a la doctrina platónica reside, como sabemos, en poner de manifiesto cómo el modo por el cual lo ente aparece a la presencia concede al *aparecer* (*scheinen*)[13] previo (no en sentido cronológico, sino *a priori* o *anterior* podríamos decir) de la *Idea* (εἰδός) el estatuto de condición de posibilidad de dicho aparecer de lo ente. Esto a secas no dejaría de ser una mera constatación del funcionamiento de la ontología trazada por Platón; pero siendo de esta manera sucede que, en este juego de causalidad donde ya se establece el *chorismós* (χωρισμός), aún late la originaria concepción del Ser como *alétheia* (ἀλήθεια), *des-ocultamiento* y, por tanto, la doctrina platónica de la verdad se revela ahora como un alberge —ocultamiento destinal— del Ser.[14] Aquí es donde el análisis de Heidegger resulta decisivo, pues sólo en la

[12] Y ello por lo siguiente: no sucede, en efecto, que las Ideas (εἰδή) actúen como formas que se dispusieran en un *a-tópos* y que se encarnen por doquier o sean evocadas por asociación con respecto a lo visto, sino que, como ya indicábamos, la Idea (εἰδός) es aquello ente de lo ente, la entidad. Resultando así que aquello que verdaderamente *aparece* en toda percepción es el εἰδός y, sin embargo, ¿si fuera la Idea *lo que aparece* se hallaría ésta sometida entonces al cambio? ¿Y si aparece en diversos entes a la vez diremos que se ha dividido? Pero entonces no podría ser indivisible, y si es cuerpo tampoco podría ser inmutable, y si como tal se halla sometida al cambio tampoco podrá ser eterna. Y si es un principio ¿cómo puede *ser* un ser? ¿cómo podría tener la misma cualidad que aquello que determina? Y si es un principio, ¿qué clase de principio es? Pues se dice que hay Idea de la justicia y de lo bello, pero también del caballo y el avestruz, y si es así, ¿hay también Idea de la mugre y del pelo? (*Cfr.* PLATÓN: *Parménides*, 130c-d) No hacemos aquí otra cosa sino poner de manifiesto las múltiples contradicciones que la teoría de las Ideas de Platón alberga, las cuales son recogidas y expuestas por el propio Platón en el *Parménides*. Pero no hacemos también sino llamar la atención acerca del peligro de reducir las Ideas a una forma o a un paradigma pues, como el propio Platón pone de manifiesto en el diálogo, tal opción no se dejará sostener. Por lo tanto, nos limitamos aquí a desplegar la aporía y a sostenerla como tal, de modo que su propia violencia lógica nos vaya señalando el camino que lleva a Platón a acabar exponiendo su teoría «al modo como…» cuentan los mitos que habrían de servir de propedéutica con carácter de analogía y los cuales, sin embargo, acaban por constituir la forma o estructura subyacente del pensar platónico. En torno a la problemática inmanente de la ontología platónica véase: OÑATE, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Ed. Dykinson, Madrid, 2004, especialmente: «Tercer libro de viaje: Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente»; en concreto, véanse los capítulos V y VI dedicados al análisis de las aporías platónicas expuestas en el Parménides.

[13] Pero (*ers*)*scheinen* también significa *brillar*, resplandecer (*Schein* = brillo), y por lo tanto *hacerse presente*, *llegar a la presencia*. Notemos entonces que *scheinen* menta este *llegar a la presencia* y *permanecer presente* en tanto este aparecer se da brillando, luciendo, es decir, mostrándose lo que aparece como tal en su plenitud. Pero ésta apariencia, este brillo que posee todo ente susceptible de aparecer no es sino el resplandecer de la *Idea* (εἰδός) que posibilita su aparecer. La *Idea* ha de brillar para que la cosa aparezca. El *aparecer* no es sino el *resplandecer*, el *brillar*, de la *Idea*.

[14] Ya Aristóteles en su *Metafísica* realizó un gran esfuerzo por delimitar con precisión la aporeticidad del tratamiento de los εἰδή llevada a cabo por el pensamiento platónico-pitagórico-matematizante

que confunde la Unidad simple de la esencia con aquella unidad material extensa del universal, la cual sólo puede ser derivada, o segunda, respecto de la primera, la del Uno necesario, idéntico y simple que es causa de toda substancia segunda o compuesta por vinculación referencial. Así podemos leer a Teresa Oñate al respecto de esta cuestión en su Aristóteles: «Lo necesario es la causa que es universal por ser primera. Pero la universalidad de esta causa-necesaria (primera) no es una universalidad extensa, más que en el orden fenoménico o individual, al que responde el proceso temporal y psicológico de nuestra subjetual y empírica aprehensión de la realidad. En el orden onto-lógico, que nuestro entendimiento restablece reflexivamente una vez alcanzada la causa, la universalidad del *eidos* se muestra como la consecuencia (y la prueba) material o fenoménica de la simplicidad, ya absoluta, ya relativa, de lo necesario; del *eidos* necesario, idéntico e inmutable en todas sus plurales y diversas manifestaciones (sensibles) individuales. La confirmación de ello está en que la esencia simple-necesaria, y *por eso* universal: idéntica en cualquiera de sus repeticiones, en todos sus ejemplares, se capta por intuición, sea sensible, sea intelectual». (Oñate, T.: *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001) La crítica de Aristóteles denuncia, en efecto, que los εἰδῆ platónicos no pueden ser sino una hipóstasis de los universales extensos propios del proceso inductivo llevado a cabo por el hombre en base a una síntesis operada sobre la frecuencia de aparición de los caracteres vinculantes de la entidad de los entes, es decir, su *concepto*, la definición reuniente de aquellos. Pero tales conceptos son sólo predicados derivados de la percepción sensible y no pueden sino ser eso, meros predicados, es decir: lo que se predica, se dice o se deriva de lo ente en su presencia manifestante, y a los cuales, en consecuencia, no les corresponde el ser εἰδῆ primeros, es decir, principios ontológicos legislantes del ser-pensar que son causa de aquel proceso contemplativo-dianoético (ἰδεῖν) al cual, por el contrario, convierte Platón en el lugar (τόπος) donde acontece el desplegarse de lo ente en su presencia en su totalidad, al atribuir a la *dialéctica* (ἡ διαλεκτική) el hallazgo de aquellos primeros principios que rigen tal despliegue, sin reparar en la necesidad de que a éstos se halla sometido también el propio pensar. Así el pensar se lanza a una frenética búsqueda (de carácter cinético-lineal) del primer principio, por superación sintética de los contrarios en una carrera por el hallazgo de la afirmación cada vez más universal posible que, sin embargo, no puede encontrar nunca su término (ello puede apreciarse en *Sofista* cuando el proceso dialéctico encarnado en la figura del Extranjero de Elea reclama finalmente el mismo estatuto de necesidad para el *no-Ser* que para el Ser), y ello obviando la vuelta, la reflexividad del pensar sobre sí mismo, sólo en la cual puede hallarse la substancia primera. La confusión platónica al respecto de los εἰδῆ implica por lo tanto una confusión de planos, mediante la cual la substancia segunda o derivada del universal extenso queda establecida como causa primera, mezclando —como señala Teresa Oñate—, la causa y lo causado, el principio ontológico de la intelección y lo inteligido, no comprendiendo que lo universal percibido en el mundo sensible es efecto y no causa de la acción permanente de la substancia primera (*Cfr. Ibíd.*, p. 178). El resultado de tal confusión es la completa destitución de toda dignidad al mundo sensible, el cual queda relegado a ser un mundo-producto al servicio del cálculo y la usura, y ello en base a la férrea dependencia por la cual éste es considerado como mero resto o como simple efectuación residual del obrar del dios ingeniero (intelectual), habiendo despojado de esta manera a la sustancia compuesta de la inmanencia autolegislante propia de la acción de (la relación a) la substancia primera «aristotélica» a la cual se halla ligada referencialmente y la cual es, ésta sí, causa y principio de la posibilidad de la unidad extensa del universal, aquella que corresponde a la inteligibilidad fenoménica de las sustancias compuestas en el pensamiento. Esta substancia primera y el carácter del necesario vínculo por el cual la pluralidad substancial (que es plural por ser múltiple cuantitativa y cualitativamente) se encuentra, como decimos, ligada necesariamente de manera *intencional* a esta *unidad comunicativa y estructural* (tal y como la denomina en la obra ya citada Teresa Oñate; véase al respecto el apartado 1.3 del libro tercero: *Ibíd.*, p. 340 en adelante) se despliega en la doctrina del *pròs hén* (πρὸς ἕν) aristotélico, donde el estagirita postula la unidad-límite referencial que dispone y constituye por referencia a sí (ac-

quiebra del dominio de aquel modo de pensar la verdad que la sitúa bien en un *más allá* que ha de ser alcanzado (Dios) o bien en un acá (la pertenencia del alma del hombre al mundo suprasensible o la subjetividad reflexiva del sujeto que se funda a sí mismo) que se halla en relación de homogeneidad substancial a la verdad [o mejor dicho: a su condición], puede ser pensada de nuevo la ἀλήθεια; y sólo desde dicha re-apertura es posible establecer una comprensión alternativa de los pasados que permita devolverles la palabra y restituir el estatuto de modalidad disimétrica, pero isonómica, que les pertenece por referencia precisamente a la ἀλήθεια como juego de ocultamiento-desocultamiento de la verdad del Ser. Una comprensión de los mismos que no se limite en consecuencia a disponerlos como meras fases progresivamente superadas de un proceso de conquista de la verdad que ha de llevar a cabo —en todos los casos— el hombre y por la cual éstos quedan silenciados, destinados al olvido o, en el mejor de los casos, relegados a su mera consideración como una propedéutica útil de cara a la consecución de una verdad a la cual ya no pertenecen.[15] Es aquí precisamente donde acontece aquello que Heidegger menta como el *olvido* del ser; el cual sólo ahora puede mostrarse como tal en tanto la historia de Occidente revela su esencia como olvido de este *olvido*, de este velamiento por el cual el Ser sólo se ha dado al pensar como *Ser del ente*. Pero, ¿cómo se transforma el pensar del Ser en pensar del *Ser del ente*? ¿Qué anima dicha conversión? ¿En qué consiste dicha mutación si comprendemos con Heidegger que ésta acontece de modo fundamental en la doctrina platónica de la verdad? El pensar del *Ser del ente* exige de aquel que pretenda conocer lo ente en cuanto tal tener a la vista (ἰδεῖν) la *Idea* (εἶδός), toda vez que ésta es propiamente aquello donde reside la entidad de lo ente. Pero tal exigencia se haya dirigida al hombre como aquel que encontrándose

tuando como un polo) la estructura de la pluralidad en tanto afirma la diferencia sólo mediante la cual puede ser —y ser pensada— la pluralidad, es decir, sincrónicamente, en un darse *a la vez* (ἅμα) los dos lados de límite, manteniendo así además la propia diferencia ontológica entre el límite y aquello limitado por él. La relación de la pluralidad con respecto a la unidad no se resuelve entonces por participación o imitación de una unidad material extensa que permaneciera incólume ante el problema de la división por situarla en el *más allá* (μετ᾽ἐκεῖνα) del plano suprasensible (para hacerla así predicativamente universal, no pudiendo resolver de todas maneras la problemática referida al proceso genésico de derivación o imitación de la pluralidad diversa respecto de su forma única, esto es, no pudiendo resultar efectiva la postulación del Ser como Ser-Uno-Género que habría de contener o ser él mismo la pluralidad óntica en su respectiva diferenciación cualitativa y cuantitativa), sino que habremos de escuchar a Aristóteles cuando piensa tal unidad como aquella a la cual se halla remitida en su modalidad diversa toda pluralidad por lo que atañe a la unidad del ser de cada ente; es decir, como unidad referencial que da la diferencia por la cual el dar no se confunde con lo dado ni lo dado por su parte es susceptible de evaporarse en su respectiva diferencialidad en una unidad mayor.

[15] Véase al respecto el texto ya citado de Teresa Oñate: «Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós (El obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*» en: AAVV. *El Segundo Heidegger…*, *op. cit.*, pp. 21-111.

en medio de lo ente requiere de su conocimiento en vistas a su trato con él, en vista del más perfecto trato posible con lo que es.[16]

Al hombre pues le concierne el ente, le atañe y le corresponde preguntarse por él, dado que su mundo consiste y se endereza en el trato con éste. El hombre pertenece al mundo, pero «mundo» aquí no quiere decir otra cosa que la presencia de los entes en su continua exhortación al hombre. Dice Heidegger en torno al símil platónico:

> La bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo dicha bóveda, destinados a la tierra y atados a ella, viven los hombres. Lo que allí les rodea y les concierne es para ellos «lo efectivamente real», es decir, lo ente. En esa morada en forma de caverna se encuentran «en el mundo» y «en casa» y allí encuentran su seguridad, ese lugar donde te abandonas confiadamente.[17]

Estas palabras del filósofo alemán acerca del símil de la caverna ponen ya de manifiesto una transformación, o al menos, una resolución que acontece en el pensamiento de Platón; una decisión que efectivamente opera en la verdad del Ser: pues si aquello que compete al hombre es lo ente, el Ser sólo puede concernirle a éste en cuanto que lo ente es tal dado que tiene ser o se da en su ser. Cabe advertir entonces una determinación fundamental latiendo en el centro de la doctrina platónica contemplada desde el símil; como decíamos, la casa del hombre, su mundo, es lo ente: a él se encuentra confinado; mientras, el Ser, es aquello que actúa como causa respecto de los entes, toda vez que el ente es ente apareciendo en su ser. Pero si esto es así, entonces al hombre le corresponde y le está asignado el ente, no el Ser, o más bien le está asignado preguntarse por el Ser sólo por lo que refiere al ente, pues el Ser —cabría decir— sólo se le da indirectamente y sólo le atañe en cuanto le corresponde el morar entre los entes. Sólo así, derivadamente, se hallaría referido el hombre al Ser.

Pero ¿no cabe por el contrario decir exactamente lo opuesto y señalar que nos equivocamos por completo cuando afirmamos que al hombre le corresponde sin excepción morar en el ente y que éste pertenece al ámbito óntico? ¿No es la

16 «[acerca de la interpretación técnica del pensar] Los comienzos de esta interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una techné, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. [...] La caracterización del pensar como *teoría* y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación 'técnica' del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la 'filosofía' se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las 'ciencias'. Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar». (Heidegger, M.: «Carta sobre el «*Humanismo*»», en: *Hitos, op. cit.,* 314, p. 260)

17 Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Ibíd.*, 213-214, p. 180.

intención de Platón sino precisamente indicar que al hombre le está destinado el conocimiento y el trato de lo suprasensible en cuanto que su alma no pertenece originariamente al mundo sensible? ¿Y no es acaso sino esta pertenencia al ámbito suprasensible lo que de hecho posibilita al hombre tratar adecuadamente con lo ente en cuanto éste puede elevarse hasta su esencia y de ese modo conocer aquello cuya fuerza rige sobre el ente siempre y de modo necesario, independientemente de que dirijamos o no la mirada hacia ello?

Cabe advertir, en efecto, que el hombre platónico se encuentra por su parte referido también al ámbito de lo suprasensible, puesto que su *alma* pertenece a tal región. De hecho, su esencia encuentra su plenitud precisamente en la pertenencia a tal ámbito y no al mundo sensible, al contrario de cualquier otro ente. De modo que en el hombre sucede, análogamente a como sucede entre los entes y las Ideas (εἰδή) (las cuales son su causa a través de la *mímesis* operada por el demiurgo), que el alma es su causa y también ésta determina su unidad e informa la materia sensible que corresponde a su cuerpo. Es por ello que el hombre no se limita a conducirse como el animal,[18] sino que es propio de él hallarse en la pregunta por el «qué» de aquello que se le presenta ante sí, pudiendo obtener respuesta a tal pregunta en razón de la pertenencia de su alma al ámbito causal de las Ideas; lo cual posibilita a su vez la comprensión de que su unidad, de la misma manera que la unidad de lo ente, se halla *más allá* (μετ᾽ ἐκεῖνα) de lo ente mismo tomado en su efectividad: allí, en el mundo suprasensible. Siendo ello así, sólo de este modo se alcanzará en su esencia: en el reconocimiento de su pertenencia a esta dimensión de lo suprasensible. Al hombre le corresponde por tanto legítimamente la aspiración a lograrse y elevarse a esa unidad en la que él mismo consiste. Y así también sucede que aquello que le concierne sea el Ser de lo ente —ya hemos establecido el *por qué* puede concernirle tal ser—.

Precisamente, en tanto el hombre mismo es considerado en parte un ente perteneciente al mundo sensible por lo que atañe a su cuerpo, aquello que le exhorta en razón de su otra pertenencia en cuanto a su alma, la del ámbito celeste, es pensado desde su relación con lo ente, con su parte sensible, lo cual provoca que, de acuerdo con lo dicho, el hombre sea pensado como un entre o un puente entre los dos ámbitos, el de lo sensible y el de lo suprasensible causal de las Ideas (εἰδή), por cuya única fuerza puede venir al ser lo sensible. Pero en cualquier caso es esta relación, esta respectividad de los dos mundos, la que preside y capitaliza el pensar y, por tanto, aquella que determina el modo mediante el cual se da el Ser al pensar

18 En torno a la cuestión de la diferencia entre el hombre y animal desde la interrogación desplegada por Heidegger acerca del hombre véase: Duque, F.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002.

platónico.[19] Ahora bien, si agudizamos la mirada, entonces, sólo queda percatarnos de que el lugar desde el cual se abren los dos mundos es el hombre como compuesto disimétrico (alma-causa de la unidad y cuerpo-informado por el alma) que se haya referido a los dos, y como polo desde el cual se dan ambos en su relación al pensar. ¿Cómo podría denominarse de forma precisa a esta potencia del hombre platónico sino *Humanismo*?[20] ¿Y qué puede ser más propio del hombre respecto a su esencia sino el darse la formación precisa (παιδεία) que le posibilite acceder a los arcanos de su alma y de aquello que se le abre en vista de su privilegiada constitución para alcanzarse a sí de este modo en su esencia? ¿Pero que lleva a Platón a pensar al hombre como este ser escindido, como este ángel caído que ha de remontarse en su esencia?[21] ¿Es en vista de la transformación de la verdad que en Platón el hombre

[19] Véase el lúcido y preciso artículo de José Luis Díaz Arroyo donde, entre otras propuestas hermenéuticas que este trabajo contiene, se establece un fecundo examen comparativo entre el «símil» de la caverna y el «mito de Er» en referencia a la interpretación llevada a cabo por Heidegger del símil platónico que nos ocupa, la cual pone de relieve la respectividad asimétricamente constituyente entre el «allí» (el mundo suprasensible) y el «aquí» (el mundo sensible de las sombras) que determina las diversas estancias, las cuales quedan enlazadas a su vez entre sí mediante la diferencia con el *tránsito* mismo entre aquellas. Esta diferencia sin embargo cobra especial relevancia si ponemos atención —como señala el autor de este texto— en la importancia que la diferencia del «allí» tiene con respecto al «aquí» en el tránsito de vuelta hacia el «aquí» tras la contemplación del «allí»; cobrando el «allí» su importancia por referencia al cambio de mirada que ha de provocar con respecto al «aquí»; y ello no porque este «allí» capitalice ahora la atención de la mirada de forma absoluta sino porque, precisamente, el tránsito alumbra la respectividad y diferencia del «aquí» con respecto al «allí», su mutuo, permanente y necesario juego. Lo cual implica por lo que nos atañe llevar a cabo la comprensión de que este juego diferencial constituyente entre el «aquí» y el «allí» sólo se alumbra en el *tránsito* de ida y vuelta en el cual consiste precisamente la παιδεία llevada a cabo por el hombre. Véase: Díaz Arroyo, J. L.: «Alma y παιδεία en *La doctrina platónica de la verdad*: Configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, pp. 53-61.

[20] «Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista»». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico». (Heidegger, M.: «Carta sobre el «*Humanismo*»», en: *Hitos, op. cit.*, 321, p. 265)

[21] La denominación de «ángel caído» para el hombre platónico es una figura literaria que ponemos aquí en juego con el propósito de sintetizar la concepción de carácter mitológico del hombre sostenida por Platón. Así en *Fedro* 246b-c podemos leer: «Toda alma se cuida de un ser inanimado y recorre todo el cielo, aunque tomando cada vez una apariencia distinta. Mientras es perfecta y alada camina por las alturas y rige el universo entero; pero aquella que ha perdido las alas es arrastrada hasta alcanzar algo sólido en donde se instala, tomando un cuerpo terrenal que da la impresión de moverse a sí mismo, gracias a su virtud. Llámase ser viviente al conjunto de este ajuste entre alma y cuerpo, que recibe además la denominación de mortal» (Platón: *Fedro*, 246b-d, *op. cit.*, p. 32). Así, la figura del «ángel caído» que empleamos, pretende hacer referencia a las alas, a la pertenencia al mundo suprasensible, que corresponde esencialmente al alma del hombre, la cual, habiendo sufrido una «caída», se ha encarnado en un cuerpo sensible, mortal, respecto del cual se halla no sólo en el deber de dominarlo, sino también y aun antes,

ha de ser pensado como este puente, como este ser escindido y dual? ¿No es sino en vista de la imposibilidad de alcanzar el *Ser de lo ente* y, en consecuencia, su propio ser que el pensar de Platón es exhortado a pensar al alma del hombre como horizonte desde el cual puede mirarse a ambos mundos? ¿No sabemos por la crítica llevada a cabo en el *Parménides* que si no fuera por esta particular naturaleza ambigua del hombre no sería posible el conocimiento de ninguna Idea, ni aun saber acaso nada de ellas y que en consecuencia no sería posible la pregunta por el Ser?[22]

de evitar que éste gobierne sobre ella, a riesgo de extraviarse del todo si no lo hiciera. Tal circunstancia nos remite también a la figura mitológica del auriga empleada en este diálogo, la cual pretende reflejar del mismo modo la pugna en la que se halla el hombre con respecto a su doble constitución. Es preciso aun dar una explicación más respecto a esta figura literaria elegida por nosotros para tal propósito, pues evidentemente no es inocente que tal figura (el «ángel caído») pertenezca al ámbito semántico de las religiones del libro, mediante la cual éstas se refieren a la figura demoníaca del ángel que habría traicionado el orden divino y a causa de lo cual habría sido castigado. Con ello no sólo queremos dejar que resuene la profunda influencia que el platonismo hubo de tener posteriormente sobre estas religiones (especialmente sobre el cristianismo), sino también recoger el carácter expiatorio que la encarnación del alma platónica en el cuerpo está llamada a tener, pues de continuo es llamado el hombre a una purificación, a recobrarse en su esencia, o lo que es lo mismo, a no dejarse guiar por los designios y sugestiones del cuerpo (*Cfr. Ibíd.*, 250c — 251a) y de la opinión común (δόξα), sino por aquello más excelente que hay en él, por el ejercicio propio del alma que «ve» *más allá* (μετ᾽ἐκεῖνα) de lo meramente sensible, es decir, que se halla en salvífica relación con el mundo suprasensible al cual pertenece: «Y la razón de este gran afán por ver dónde está la Llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la parte mejor del alma procede del prado que hay allí, y el que con esto se nutre la naturaleza del ala, con la que se aligera el alma» (*Ibíd.*, 248b-c, p. 35). También Félix Duque a propósito de estos fragmentos del mito del auriga en *Fedro* coincide en señalar el *pecado original* manifiesto en la encarnación del mortal inmortal platónico (véase: Duque, F.: «Belleza y terror en Platón», en: *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 4, 1992, pp. 41-54); si bien apunta con gran precisión que dicho *pecado* se origina por la *hybris* (ὕβρις), la desmesura, el ardiente anhelo que lleva al auriga a contemplar todo aquello que pueda en la Llanura, hasta el punto de caer por su exceso, por su insumisión respecto al lugar que le corresponde y le es dado (μοῖρα), por la quiebra de la distancia y el rechazo de aquel *dejarse poseer* por aquello *otro* que el *individuo* no es, del mismo modo que la *seducción* se extravía para convertirse en absurda y fatua conquista si no se deja devolver la mirada. También aquí escuchamos el canto del Coro VI de la *Antígona* de Sófocles (véase la traducción de Heidegger de este fragmento en su *Introducción a la Metafísica*: Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983; hay traducción al castellano de Angela Ackermann Pilári: Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 136-137), cuando el poeta canta a la desventura del hombre quien, intentando predominar sobre el lugar, confundiendo el Ser con el No-Ser, lo pierde, a lo cual la interpretación de Félix Duque alude también por su parte a través del egoísmo (*Eigensinn*) (que señala Heidegger) del individuo al pretender imponerse por encima del lugar que le corresponde.

[22] Entre los argumentos críticos planteados por Platón a su propio planteamiento dentro del *Parménides* se encuentra el argumento de la incognoscibilidad de las formas (εἰδή) (véase: Platón: *Parménides*, 133a-134b). Tal argumento tiene el siguiente desarrollo: las formas (εἰδή) del mundo suprasensible se determinan en sus relaciones recíprocas y en la correlatividad en que se hallan como seres substancialmente iguales. Ahora bien, estas formas se relacionan entre ellas y no afectan de forma directa en nada al mundo sensible, no realizan estrictamente ninguna acción sobre ellas, esto es: la Idea

de señor se determina como tal en vista de su relación con la Idea de siervo, no con el hombre que deviene siervo, pues éste no pertenece al mundo suprasensible. Por su parte los seres sensibles se hallan en relaciones entre ellos en vista de su isonomía substancial también. Así, el señor es señor de un hombre que en tal relación se determina como siervo. Ambas clases de seres se mantienen diferenciadas y no llevan a cabo acciones entre ellas, sino que los seres que respectivamente pertenecen a cada mundo se relacionan tan sólo con aquellos seres que pertenecen al mismo mundo en vista de que ambos poseen la misma cualidad substancial. Ello no es óbice para que los seres pertenecientes al mundo sensible sólo sean en la medida en que participan de las formas del mundo suprasensible; y, sin embargo, como ya vimos anteriormente (véase: Supra nota 12), esta participación reviste ciertos problemas que, precisamente, la autocrítica llevada a cabo por el propio Platón en esta obra pone explícitamente de relieve. El problema de la incognoscibilidad [junto a otros] conllevaría según la mayoría de doxografías que finalmente Platón abandone la teoría de la *participación-méthexis* (μέθεξις), en favor de la *mímesis* (μίμησις) (Para hacerse cargo de las posiciones sostenidas por la doxografía tradicional véase: Fraile, G.: *Historia de la Filosofía 1. V.I. Grecia y roma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013). Es preciso, sin embargo, reseñar aquí que H. G. Gadamer ha puesto de relieve la necesidad de cuestionarse si, hasta su puesta en obra en el *Parménides*, acaso Platón no se habría dado cuenta de las contradicciones inherentes a la teoría de la *méthexis* (μέθεξις), frente a lo cual defiende Gadamer que el ateniense habría empleado, para referirse a la relación de la ἰδέα y su aparición, los términos: μίμησις, μέθεξις, μίξις, συμπλοκή, κοινωνία o παρουσία, con extrema liberalidad; no atendiendo el uso de uno o de otro a una diferencia por lo que refiere a la respuesta ontológica al problema del *chorismós* (χωρισμός), salvo precisamente el término μέθεξις, mediante el cual Platón habría querido distanciarse del pitagorismo (del cual bebe la propia teoría del *chorismós*; al respecto véase el ya citado libro de Guillermo Fraile). Así, el uso de μέθεξις implicaría, frente al resto de términos —especialmente frente a *mímesis* (μίμησις)—, un énfasis por lo que se refiere a la co-participación, a la presencia del todo en la parte y de la parte en el todo, es decir, al hecho de que el todo (la ἰδέα) se da siempre y todas las veces en la parte, en el ente sensible que aparece en la medida en que aparece siempre también —y a priori causalmente— la ἰδέα (*Cfr.* Gadamer, H. G.: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», en: *Gesammelte Werke*, Band 7, J. C. Mohr, Tübingen, 1991, pp. 133-139). No obstante, en base a este argumento de la incognoscibilidad queremos llamar la atención sobre otra cuestión: tal y como el propio planteamiento de Platón pone de relieve, resultaría imposible que el hombre, siendo un ente sensible y por lo tanto, como tal, perteneciente al mundo sensible, tuviera algún conocimiento de las formas (εἰδή) del mundo suprasensible, en la medida en que tal mundo no se halla en ninguna relación directa (que propiciara la presencialidad de lo suprasensible) respecto del mundo sensible y a que la diferente cualidad substancial de los seres pertenecientes a una y otra dimensión, respectivamente, impide cualquier tipo de relación entre ellos. De este modo el mundo suprasensible permanecería absolutamente desconocido para el hombre. Según se lee en el propio texto podemos pensar cómo la *ciencia en sí*, la Idea (ἰδέα) de ciencia, se halla en relación con la *verdad en sí* y, del mismo modo, en qué relación se halla la ciencia de los hombres con respecto a la verdad que corresponde a éstos en tanto moran en el mundo sensible. Podemos recordar ahora la diferencia que, efectivamente, pone Heidegger de relieve en su «Platons Lehre von der Wahrheit», donde señala que lo fundamental del *símil* de la caverna reside en los tránsitos que se producen entre los diversos lugares de estancia que recorren paralelamente, en asimetría, el hombre y el estatuto respectivo de la verdad (ἀληθές), el grado de desocultamiento, que corresponde a cada uno de ellos. La cuestión fundamental reside, por lo tanto, en considerar si al hombre le es dado el conocimiento de la *ciencia en sí*, si su conocimiento puede alcanzar ésta o si bien, por el contrario, su condición sensible-corporal lo impide por completo. Sucede sin embargo que la naturaleza del hombre —como decíamos— es dual, y que su esencia y su unidad se hallan en el *alma* (ψυχή), perteneciente al mundo suprasensible. Sólo dicha condición posibilita que el hombre pueda conocer el Ser de lo ente, las formas (εἰδή), y que se halle en consecuencia en disposición de que

La cuestión que emerge entonces es la siguiente, ¿es ésta transformación de la verdad señalada por Heidegger y la hegemonía de esta *verdad* como *corrección* del mirar (ὀρθότης),[23] es decir, como conocimiento que ha de lograrse mediante una *paideía* (παιδεία) que análogamente puede definirse como un perfeccionamiento del mirar, aquella que determina la necesidad de que el hombre haya de tener esta naturaleza peculiar por la cual éste pertenece al mundo suprasensible (y ello en vista de que éste puede conocer las *Ideas*)? ¿O bien es esta concepción de la antropología la que anima dicha transformación de la verdad y la que determina que este *ángel caído* que es el hombre haya de alcanzarse a sí mismo en su esencia para que en tal proceso logre llegar hasta la verdad en la que ya se hallaba antes de su caída? Dicho explícitamente: ¿es esta verdad transformada la que reclama del hombre aquella naturaleza semidivina en vista de la cual aquella pueda ser alcanzada y mediante la cual dicha verdad pueda solicitar al hombre en vistas del aseguramiento de lo ente?[24] ¿O sucede que es el antropocentrismo inmanente a esta condición de mortal-inmortal del hombre aquel que exige de esta transformación de la verdad para su consolidación y dominio? Pero, ¿es acaso posible responder a esta cuestión? ¿No estamos acaso ante las dos caras de una misma moneda? ¿No se alcanza el hombre precisamente en su esencia y plenitud al tiempo que alcanza esta nueva forma de verdad? ¿No se co-determinan más bien este antropocentrismo y esta verdad como adecuación en su mutuo juego? ¿No consiste la *paideía* (παιδεία) que ha de recibir el hombre en una clase de formación que más que proveerle de informaciones nuevas le sirva para aclararse la mirada y retornar al lugar que le corresponde, alcanzándose a sí en la propia transformación de la verdad?

> ...el cambio de dirección concierne al ser del hombre y por ende se consuma en el fondo de su esencia. Esto quiere decir que la posición que servirá de norma y que debe surgir gracias a un cambio de dirección tiene que desarrollarse y convertirse en una conducta fija a partir de una relación que ya soporta el ser del hombre.[25]

su conocimiento devenga *ciencia en sí* (ἐπιστήμη). El hombre lleva a cabo en vista de su naturaleza esta comunicación entre ambos mundos, y mediante ella le es posible acceder al *Ser de lo ente*, es más, dado que su naturaleza pertenece a éste no sólo se halla —como decimos— en una posibilidad contingente de alcanzarse en su esencia, sino que está exhortado a ello y tiene el deber de alcanzarse en su plenitud como perteneciente al mundo suprasensible. Basta el propio *factum* de que las formas (εἴδη) puedan ser pensadas para corroborar esta naturaleza tan particular del hombre y su diferencia cualitativa con respecto de los demás entes. Véase: PLATÓN: *Parménides*, 133d-135b; nosotros hemos empleado la traducción de José Antonio Míguez: PLATÓN: *Parménides*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1971.

23 En torno a la significación del término *orthotés* (ὀρθότης) y su importancia dentro de la interpretación de Heidegger acerca de la doctrina platónica de la verdad véase: ECHARRI, J.: *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, pp. 139-141, Capítulo V «Doctrina de Platón sobre la verdad».

24 *Cfr.* HEIDEGGER, M.: «La pregunta por la técnica», en: *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, pp. 9-32.

25 *Cfr.* HEIDEGGER, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 217, p. 182.

De la paideía como ascensión

De acuerdo con lo dicho, la *paideía* (παιδεία) consistiría en el restablecimiento de la contemplación de aquello en cuya presencia el alma inmortal del hombre «ya ha estado» y, en consecuencia, posee al tiempo el carácter de una legítima aspiración de éste a «recuperar» el lugar que como tal le corresponde, haciendo suyo el imperativo pindárico: «¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes».[26] Ahora bien, ¿en qué consiste este alcanzarse en lo más excelente de sí (su *alma*)? Esta παιδεία en la cual ha de ejercitarse el hombre es una *anamnesis* (ἀνάμνησις), y mediante ella el mortal ha de *recordar* (ἀνανέομαι=volver, venir de nuevo, regresar; ἀνανέω=renovar, renovar el recuerdo) aquello que ya sabe, ha de volver a traer a la presencia aquello que ya ha visto y contemplado (así puede leerse de forma precisa en el mito del auriga narrado en el *Fedro*).[27] Por ello, esta παιδεία, tal y como señala Heidegger, es más bien una *Bildung* (formación), siempre y cuando dentro de este término hagamos resonar el *Bild*, el modelo o la imagen que sirve de guía, que como meta ya fija y dispuesta conduce y dispone el camino que ha de seguir el mortal-inmortal hasta él, es decir, hasta ser in-formado por ello.[28] Por consiguiente, la verdad, se halla ahora ligada al morar del hombre.

Habíamos señalado con Heidegger que aquello que concierne al mortal en cada estancia a lo largo de su tránsito desde el interior hasta el exterior de la caverna demanda en cada caso la acomodación de su mirada a aquello que se muestra según su diversa cualidad, de manera que dicho tránsito acabe por trasladar al mortal desde el mundo de las apariencias hasta la plenitud de la entidad, es decir, hasta aquello aún más desocultado (ἀληθεστέρα) que en cada caso ya impera en la mostración de

[26] Píndaro: *Odas y fragmentos*, trad. de Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 1984, Píticas, Pítica II, 70, p. 152.

[27] «Es entonces cuando un alma que ha estado en un cuerpo humano encarna en uno animal, o cuando el que un día fue hombre, abandonando la forma animal, vuelve de nuevo a hombre. Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad, ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que «son» y levantaba la cabeza para ver lo que «es» en realidad. Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto. Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, mal al vulgo le pasa inadvertido que está poseído por la divinidad». (Platón: *Fedro*, 249b-d, Ed. Bilingüe y traducción de Luis Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 36-37)

[28] *Cfr.* Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 222, p. 186.

aquello que convoca a la mirada.[29] El mortal ha de retomarse como el auriga del *Fedro* y elevarse mediante circunspecto y constante ejercicio hasta contemplar la fuerza vinculante y constituyente de la forma, de los εἰδῄ.[30] Sólo así, manteniendo siempre fijamente la mirada dirigida a la plenitud tensional de las *Ideas* y sus relaciones, puede el mortal alcanzar la verdad. «Alcanzar la verdad» es así mantener presente lo más verdadero, aquello más desoculto que rige siempre de antemano sobre todo lo aparente (lo que aparece y como tal se da mediante una apariencia), haciéndolo accesible, brindándole un pálido reflejo de su brillo. Ha de asemejarse entonces el mortal al *divino ingeniero*: poner las cosas en su lugar, trazar de forma precisa el plano de lo perfecto y lo excelente, elevar su mirada más allá del cielo, *hiperuranós* (ὑπερουράνιον), por encima de apariencias y sombras, trasladarse a la plenitud tensional que gobierna en cada caso todo aquello que aparece: volverse alado.[31]

¿Cuál es este vínculo que mantiene atados al mortal y su mirada con aquello que mira? ¿Qué lazo misterioso lo une con aquello que brilla por sí mismo y que es principio de todo lo que aparece?[32] Su mirada ha de devenir excelente, pura, libre de toda mácula en su actividad, del mismo modo que la mirada del divino arquitecto siempre está asida a la redonda integridad de la Idea, a la luz clarificadora en virtud de la cual todo aquello que aparece puede aparecer; delimitación, determinación contra el caos.

Contra la indefinición de la oscuridad carente de armonía y mesura ha de oponer la fuerza de los límites vinculantes del contorno. Contra la *apaideusía* (ἀπαιδευσία), ha de pugnar la visión de la imagen (*Bild*) delimitadora y clara, de la medida exacta, de la precisión de la fórmula posibilitante que alumbra entre los diversos pareceres (δόξαι) el modo siempre exacto en base al cual operar la repro-

[29] *Ibíd.*, 224, p. 184.

[30] «Pero ¿no nos defenderemos cumplidamente alegando que el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser, y que no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe, y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera vida y alimento verdadero?» (Platón: *La república*, Ed. Bilingüe y traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, Vol. II, 490a-b, p. 183)

[31] «Ahora bien, la discusión de ahora —dije— muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende, deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero—, hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser (εἶναι), e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos bien». (*Ibíd.*, Vol. III, 518c, p. 8)

[32] Recreamos aquí la propia pregunta que Heidegger toma del final del libro VI de *La República* (fragmento 508a). *Cfr.* Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 226, p. 189.

ducción.[33] El conocimiento que ha de llevar a cabo el mortal, sin embargo, ha de ir en consecuencia más lejos (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) de las meras formas (εἴδη), hasta la esencia de su ser, hasta su condición y medida, hasta allí donde alcanza el conocer aquello que es por sí y por lo cual todo lo que aparece es. Pero este *conocimiento* no puede ser otro entonces sino aquel perfecto y excelente, al cual es legítimo atribuir tal naturaleza en la medida en que conoce y se dirige hacia aquello más excelente (μέγιστον μάθημα): el Bien (τό ἀγαθόν). De modo que este conocimiento, en vista de su objeto, se vuelve él también el más completo y acabado, la *ciencia en sí* o el *conocimiento en sí* (ἐπιστήμη). El grado más alto del Ser corresponde al darse de esta plenitud, es decir, al modo excelente y acabado de ser conforme a sí mismo que conocemos según la doctrina platónica como la Idea de Bien (ἰδέα του ἀγαθοῦ); aquello por lo cual todo lo que brilla lo hace en su máximo esplendor: el *aparecer* de aquello que aparece.[34] De ella dice Heidegger que es «aquello que vuelve útil absolutamente»,[35] que hace «que todo lo que es capaz de resplandecer resplandezca de hecho y por eso es ello mismo lo que auténticamente se manifiesta, lo máximamente resplandeciente en su resplandecer».[36]

La Idea de Bien (ἰδέα του ἀγαθοῦ) es, por tanto, este darse plenamente de cada ser en la medida que le corresponde; por ella resplandecen, brillan, las Ideas (εἰδή); pero por ella también, en la medida en que el mortal conoce lo más perfecto, se vuelve este conocimiento suyo el más eminente: ἐπιστήμη. Esta excelencia no consiste sino en la plenitud del darse de aquello que se da en su modalidad diversa, es esto

[33] «—Y he aquí —dije yo— que, al haberse hablado ahora de la ciencia relativa a los números, observo también cuan sutil es ésta y cuan beneficiosa en muchos aspectos para nosotros con relación a lo que perseguimos» (Platón: *La república*, *op. cit.*, Vol. III, 525c-d, p. 21); «—.. .lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis». (*Ibíd.*, V. II, 511c, p. 221).

[34] «—Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.

—¿Y qué es eso —dijo— a que te refieres?

—Aquello —contesté— a lo que tú llamas luz.

—Tienes razón —dijo—.

—No es pequeña, pues, en la medida en que, por lo que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto a los que forman las demás uniones; a no ser que la luz sea algo despreciable.

—No —dijo—; está muy lejos de serlo.

—¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?

—Al mismo —dijo— que tú y todos los demás, pues es evidente que preguntas por el sol. (*Ibíd.*, V. II, 507d-508a, pp. 214-215).

[35] *Cfr.* Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 228, p. 190.

[36] *Ibidem.*

lo señalado por este Bien (τό ἀγαθόν). Si al mortal-inmortal corresponde alcanzar el conocimiento más completo y recto: la *ciencia en sí* (ἐπιστήμη); le corresponderá por necesidad entonces conocer este Bien que siempre impera en el brillar de los εἰδή, y habrá de tenerlo a la vista siempre para dirigir su acción y su mirada.[37]

De este modo nos hallamos aquí ante la cuestión decisiva porque, si aquello en que consiste la plenitud y la excelencia de todos los εἰδή en su resplandecer ha de ser visto y mantenido invariablemente presente a fin de que la acción y la mirada siempre se rijan por ello, consistiendo la παιδεία misma de hecho en este traslado a lo más verdadero, en tan bienaventurada contemplación, sucede entonces —decimos— que es necesario que ello sea aprehensible, que haya de poder ser «visto». Y sin embargo el Bien (τό ἀγαθόν) es propiamente aquello que nunca puede resolverse como mera presencia.[38] Mas si la *ciencia en sí* (ἐπιστήμη) es por su parte el conocimiento de aquello que es plenamente y, en consecuencia, de aquello que siempre es *por sí* y *en sí* y de este modo hace que los εἰδή sean ellos mismos perfectos, siendo aquello mismo en lo cual de hecho consiste su perfección, esto es, entonces, aquello que necesariamente habrá de ser conocido y tenido a la vista para que el conocer logre su propia perfección (ἀρετή). Pero tales requerimientos —ya lo vemos— expresan a priori una demanda en apariencia imposible, la cual exige del hombre llegar a contemplar la Idea de Bien y con ello convertir, precisamente, el Bien modal (el modo de excelencia que corresponde al darse en plenitud de aquello que se da)

37 «En fin, he aquí lo que me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública». (Platón: *La república*, *op. cit.*, V. III, 517b-c, p. 6)

38 Es de vital importancia tener aquí presente la diferenciación apuntada por Gadamer en su texto ya citado «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles» (1978) entre ἰδέα y εἰδός, tal como ésta misma se desprende de la utilización de ambos términos en los diálogos platónicos. En efecto, Gadamer señala aquí que el ateniense nunca empleará εἰδός para referirse a la Idea de Bien, sino ἰδέα, así: ἰδέα του ἀγαθοῦ. Tal hecho pondría de relieve la trascendencia e inasibilidad propias de la Idea de Bien, lo cual a su vez se correspondería con la negativa constante que los participantes en los diálogos platónicos muestran respecto a la posibilidad de hablar de ella. El rehusamiento reiterado a su tratamiento referiría así, del mismo modo que el empleo del término ἰδέα, a su carácter indecible (ἄρρητον) y, por consiguiente, a la futilidad y errancia de querer enunciar aquello que no puede ser enunciado en vista de su propia esencia. De modo que la falta de cierre propia de muchos de los diálogos platónicos señalaría también a la necesidad de tan sólo apuntar a la ἰδέα, es más, de que ésta precisamente debe ser lo apuntado, el polo que determina la dirección adecuada, definiendo así la tensión y el equilibrio mismo en el cual ella consiste. Véase: Gadamer, H. G.: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», en: *Gesammelte Werke*, Band 7, *op. cit.*, p. 143. En torno a la consideración del diálogo platónico en relación al problema del Bien desde los análisis de H. G. Gadamer véase el imprescindible y minucioso trabajo de tesis: García Santos, C.: *Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de Verdad y Método*, UNED, 2014, dirigida por Teresa Oñate.

en εἰδός, en algo asequible a su mirada. Pues, ¿cómo sino podría la ciencia ser un conocer de aquello más excelso si no es precisamente conociendo esto sublime, de manera que en su efectuación bajo tan divina regencia este conocer devenga lo más eminente también? Pero ¿es esto así? ¿Sucede realmente que se produzca esta conversión en el pensamiento platónico? Por el momento es claro que, si la *ciencia en sí* (ἐπιστήμη) es el conocimiento de lo más perfecto (de los εἰδή), ella misma tiene que ser el Bien (τό ἀγαθόν), conocer el Bien o, de algún modo, participar de él, ser envestida también por su poder; y sin embargo, según decimos, esta Idea absoluta no se deja captar como mero aspecto (εἰδός). Si es tal que éste es aquello que vuelve útil (como señala Heidegger)[39] a aquello que siempre resplandece (εἰδός) en todo aparecer de lo ente (a los εἰδή), entonces, el aparecer de éstos y en consecuencia su posibilidad de ser conocidos, ha de estar presidido por la contemplación de aquello que los ilumina y en lo cual consiste su rotunda integridad.[40]

Virtud, método y verdad

Así, el *conocimiento excelente* (ἐπιστήμη) demanda ante todo conocer aquello en virtud de lo cual aparecen los εἰδή (comprendidos éstos como la forma que propiamente resplandece en todo aquello que aparece); de no ser así, éstos ni siquiera podrían ser conocidos tampoco, si acaso tan sólo de modo imperfecto e inservible.[41] Es preciso, pues, alcanzar y mantener esta luz siempre presente como aquello rector respecto de los εἰδή y, por consiguiente, de aquello *que es* por ellos (los εἰδή son el «qué»); pues todo aparecer, incluso aquel que no tiene a la vista la Idea suprema, se halla regido por ella, también incluso aquel aparecer aun imperfecto y difuso de las apariencias del mundo sensible.[42] En virtud de tal necesidad es preciso que el Bien sea susceptible de ser contemplado, de ser conocido, es decir, que es preciso que el modo en el cual consiste el *ser de la forma* pase a ser Idea (Idea de Bien o *Idea de las Ideas*), y que por tanto pueda ser tematizado, definido, apto para la contemplación noética de algún modo, por sutil que éste sea. La *ciencia* verdadera requiere de esta ἰδέα, como única fuente de la que pueda emanar aquella sabiduría mediante la cual han de ser regidas la *pólis* (πόλις) y el alma (ψυχή).[43] Pero así —decimos—, precisa

[39] *Cfr.* Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 228, p. 190.

[40] Así se sigue de la traducción que el propio Heidegger da del fragmento 517b de *La República*: «En el ámbito de lo cognoscible la idea del bien es la posibilidad de ver que consuma todo resplandecer y que por ende también es divisada de verdad sólo en último lugar, de tal modo que apenas es vista propiamente (sólo con gran esfuerzo)». (Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 226-227, p. 189)

[41] *Cfr.* Platón: *La república*, *op. cit.*, V. II, 505a, p. 209.

[42] *Cfr. Ibíd.*, 228, p. 191.

[43] *Cfr. Ibíd.*, V. III, 540a-b, pp. 46-47. También aquí es preciso hacer notar cómo Gadamer señala que la manifestación propia de la orientación hacia la Idea de Bien se traduce en la medida, mesura o

el Bien de convertirse de alguna manera en algo aprehensible, no materialmente claro sino que, de acuerdo a su naturaleza modal, habrá de ser siempre mantenido en su evanescencia, en su inasibilidad: puro modo, pura configuración, un absoluto paradigma. Pero, ¿cómo podría lograrse acaso el *conocimiento* que haga justicia a su inmaculada condición? ¿Cómo si no quizás mediante un reflejo, a través del centelleo de su fuerza en metáforas y símbolos? Sólo, entonces, podrá ser conocido en sus efectos, en sus frutos, en la excelencia de aquello que está bajo su vigoroso influjo. Y si el *conocimiento* mismo es aquel que debe de hallarse bajo esta completa plenitud (si es que quiere acaso llegar él a su acabamiento, hasta su cima máxima), entonces, es la propia meta aquella que exige de sí misma para ser alcanzada, y se hará conocida en la huella que signa el propio impulso que la pretende. El *conocimiento* mismo debe de volverse él excelente para ser tal (δόξα ἀληθές), regirse por el poder de aquello mismo a lo cual aspira para así conquistarlo en su propio e impecable movimiento.[44] De este modo, la *Idea de las Ideas* será alcanzada y custodiada en la mirada siempre que el conocer proceda preciso y pleno, en el modo de excelencia (ἀρετή) que la dignidad de aquello a lo cual aspira requiere, es decir, bajo la poderosa influencia de esto mismo a lo que aspira. Tal anhelo exige por consiguiente que la forma del conocer se revele armónica con respecto a tan escurridizo modelo, y exige de aquella por tanto que lo revele, que lo encarne, que ella misma lo sostenga en su propio movimiento, que entone esa precisa melodía en su modulación. Así que el conducirse del *filósofo*, del amante de la verdad (y por tanto de aquel que ama aquello en que ella consiste), haya de ser metodológico, técnico, exacto, hasta el punto de que el propio ejercicio mismo transcriba la armonía excelsa que siempre impera en todo aparecer, que de él emane y en él se trasluzca, hasta convertirse él propiamente en una figura completa y plena, hasta transfigurarse en la plenitud inmanente que le corresponde y alcance de esta manera, en su propia perfección, la causa (αἰτία) de ésta. De tal modo el *conocimiento en sí* (ἐπιστήμη) consistirá, sí, en conocer aquello que es *en sí*, pero este *aquello que es en sí* se hará asible ello mismo como algo definido y definible, determinable él también en definitiva, en esta «translucidación»

racionalidad, en definitiva, en el equilibrio preciso propio de la excelencia del hombre en lo que atañe al gobierno de sí mismo y de la *pólis*, poniendo de relieve también que la propia Idea de Bien se dona, se plasma, en la acción excelente que se haya regida por la orientación a ella. (*Cfr.* Gadamer, H. G.: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», en: *Gesammelte Werke,* Band 7, *op. cit.*, p. 145)

44 Así también es pensado por Gadamer cuando, a tenor de la diferenciación ya expuesta previamente en relación al uso de εἶδός e ἰδέα para referir a la Idea de Bien, explicita que el segundo término señala, no tanto al aspecto [como si hace el primero] del Bien, sino a la vista, a la dirección hacia ella que ésta misma como vector determina a su vez. *Cfr. Ibíd.*, p. 143.

en el *conocer*, como patrón de este ejercicio, y ello a fin de que pueda ser alcanzado y mantenido por éste.[45]

Sucede, pues, que si la *ciencia en sí* (ἐπιστήμη) es aquella que conoce lo máximo determinante, y alcanza su propia perfección en la medida en que como aquel hacer excelente siempre orientado hacia la redonda integridad (la *Idea de Idea*) se halla regido por ésta (la Idea de Bien) y la manifiesta, entonces la *ciencia en sí* (ἐπιστήμη), ella, sí será susceptible de traducirse en una forma, en una imagen, en concreto en aquella figura de la propedéutica y del hacer precisos propios de la actividad perfecta que alcanza este *más allá* de lo ente (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) que resplandece siempre más porque todo resplandor brilla por su luz, la del modo posibilitante de la *excelencia absoluta*, convertida ahora en una fórmula fija y estable, susceptible de ser —ésta sí— tenida a la vista, pero también de ser mostrada siempre que el pensamiento se halle instruido y dispuesto, preparado para tal advenimiento. Y ello ya no como modalidad referencial hacia el *límite limitante* siempre, necesariamente, presente, sino como *método* y *técnica*, como proceder excelente (ἀρετή) legitimado por la excelencia propia de la ley que lo gobierna. Y si éste puede en cuanto tal ser logrado, si este hacer excelente sí puede él mismo definirse y enunciarse, el *conocimiento en sí* será entonces aquel saber propio del filósofo que se ejecuta astuta y metódicamente a través del preguntar que pone lo uno y su contrario hasta alcanzar la síntesis o la condición de ambos, es decir, hasta llegar a aquel principio que no admitiera ya sino ser su propia condición: la Idea de Bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα).[46] Siendo esto así

[45] «Como el sol concede a todo lo visible ser y perceptibilidad, emitiendo calor y luz, también el Bien está presente para nosotros sólo en el don que él concede: γνῶσις καί ἀλήθεια, conocimiento y verdad» (*Ibidem*; desconocemos —por increíble que parezca— la autoría de dicha traducción, la cual ha sido hallada en la red y la cual, a juzgar por su esmero, parece haber sido editada de algún modo, sin que se recoja en ningún punto del texto no obstante la autoría de la misma, donde tan sólo aparece el título en castellano «La Idea del Bien entre Platón y Aristóteles» como elemento de referencia mediante el cual remitir a él).

[46] Sin embargo, he aquí la paradoja ya subrayada en numerosas ocasiones acerca del problema de la infinitud que surge necesariamente respecto de los εἴδη y, en concreto, respecto a la posibilidad de que la Idea pueda actuar como principio-*arché* (ἀρχή). Ya hemos visto como el Bien se «trasforma» en Idea; sucede entonces que, si la Idea de Bien es aquella Idea que rige e impera siempre en la perfecta plenitud del resto de εἴδη, siempre puede preguntarse si esta Idea no toma parte en su excelencia a su vez de otra Idea, en concreto en aquella otra que consistiera en la virtud de ésta. Pero a su vez entonces ésta última podría reclamar para sí otra, y ésta otra, y así *ad infinitum*, recayendo en el problema de la proliferación indefinida que ya trazara Deleuze en relación a la cuestión del sentido a cuenta de su recepción de la *problemática* presentada por las paradojas en el estoicismo y en Zenón de Elea (véase: Deleuze, G.: *Lógica del Sentido*, trad. de Miguel Morey, Paidós Ibérica, Barcelona, 2016, «Quinta Serie, del sentido», pp. 57-65). El principio o *arché* (ἀρχή) no puede ser nada eidético, nada formado, ni material ni conceptualmente, ni siquiera puede hablarse de una imagen del in-formar o de una *Idea de la Idea*, por ligeras que éstas se pretendan, pues aquello que determina no puede, a su vez, ser nada determinado, del mismo modo que ya lo expresara Zenón de Elea en esta sentencia: «Si todo lo que hay está en un lugar, es evi-

sucede entonces que este preguntar puede ser aprendido y, como tal, dispuesto a través de pautas y reglas de modo que, conjugadas éstas con prescrita precisión, den lugar a la fórmula mediante la cual el conocer llega hasta lo más desocultado (τό ἀληθέστατον); es decir, sucede aquí que el conocer se convierte él mismo en *ciencia* excelente en la medida que llega a alcanzar tal virtud mediante el método preciso, determinado por la dirección impuesta por aquella divina contemplación que pretendía, y deviniendo así él mismo ἰδέα —nunca posible por otro lado— del *Bien*: la *dialéctica* (ἡ διαλεκτική), el ser-hacer-conocer excelentes.[47]

La usurpación del olvido

¿A qué asistimos por lo tanto cuando la reflexión de Heidegger determina la doctrina platónica de la verdad como una transformación de la misma? ¿Qué ocurre efectivamente cuando el pensador alemán señala el tránsito de la *alétheia* (ἀλήθεια) a la *orthotés* (ὀρθότης), cuando indica que el representar del hombre se postula como nuevo ámbito del acontecer de la verdad? ¿No consiste acaso este tránsito en el movimiento aquí enunciado mediante el cual el Bien y su imperar,

dente que habrá también un lugar del lugar, y esto se seguirá hasta el infinito». [Aristóteles, *Phys.* Δ 1, 209a 23 — Diels-Kranz 29 A 24] La traducción de dicho fragmento corresponde a Cristina García Santos y está contenida en: Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, *op. cit.*, «Antología de textos presocráticos», p. 211. El principio o ἀρχή ha de ser *límite limitante* y, como tal, no puede en ningún caso ser susceptible a su vez de ser determinado por alguna otra causa, o de lo contrario no sería principio, tal y como elocuentemente señala Aristóteles: «Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que así tampoco habría demostración);» (Aristóteles: *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2014, IV-4, 1006a 5-10, p. 169). Pero cumplir este requisito supone por tanto que el principio no pueda ser nada determinado entitativamente, que falte a su propio lugar, sin que por ello devenga un abismo infranqueable o una unidad numérico-cuantitativa, sino *diferencia* común que da y enlaza *a la vez* lo plural por respectiva referencia a sí (*Cfr.* Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, *op. cit.*, «Primer libro de viaje: hacia Mileto», p. 106).

[47] «—E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible. [...]

—Y el liberarse de las cadenas —dije yo- y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres [...]

—Pero no serás ya capaz de seguirme, querido Glaucón —dije—, aunque no por falta de buena voluntad por mi parte; y entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí, o al menos lo que yo entiendo por tal». (Platón: *La República*, *op. cit.*, V. III, 532a-533b, pp. 33-34; véase toda la explicación de la *dialéctica* que discurre en adelante del fragmento citado)

comprendido previamente por Parménides y posteriormente por Aristóteles como modo plenificante y diverso él mismo por lo que atañe a las múltiples maneras mediante las cuales se halla enlazada referencialmente a él la pluralidad toda de lo que es, se pierde él mismo en favor del paradigma excelente del conocer que auspicia la dirección a él y en consecuencia su propia excelencia? ¿No es sustituido el propio Bien por su «encarnación», por su efecto, de modo que tal *símil* pasa a ser ahora aquello que ha de ser conocido y aquello que por lo tanto rige sobre todo *aparecer* [amparado en la excelencia correspondiente a la dignidad de su objeto]? ¿No es ahora el propio proceder de este conocer excelente el darse mismo de este Bien, siendo así que el propio procedimiento implica el conocimiento de aquello que éste pretende? ¿No se desplaza entonces, de esta manera, el lugar del acontecer de la verdad al hombre para trasladarlo a su vez a él también fuera del lugar que, como hombre, en la cercana lejanía de lo divino, le corresponde? ¿Y no se traslada así aquello por necesidad incognoscible temáticamente a la ἰδέα susceptible de ser aprehendida como contenido noético y por tanto reproducible y controlable? ¿No es esto acaso aquello que refiere Heidegger cuando habla acerca de la pérdida de la *léthe* (λήθη)?

La *dialéctica* (ἡ διαλεκτική) se convierte así en el modo mediante el cual aquello que regía por referencia modal respecto a la pluralidad en lo concerniente a su des-ocultamiento, sale ello mismo a la luz y se hace manifiesto como contenido noético objetivo que puede ser alcanzado y por tanto aprendido y reproducido. Pues la *dialéctica* como método se encamina al descubrimiento de aquello que es lo ente de lo ente, mediante su legislada ringlera de labores de desbrozamiento y saltos perfectamente dispuestos, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, para tratar de lograr y mantener siempre en la mirada el criterio absoluto que pueda regir sobre toda apariencia (δόξα). El Bien ha devenido así *método*: situable, calculable, enunciable, almacenable, reproducible, susceptible en definitiva de ser tratado bajo fórmulas precisas y normativas fijables que pueden ser aprendidas, haciendo coincidir así la propia παιδεία del filósofo con el desvelamiento de la verdad y trasladando de esta manera la *verdad* desde la ἀλήθεια hasta la ὀρθότης.[48] No es casual por ello

[48] Así lo señala la interpretación de Heidegger cuando pone de relieve que el propio «símil» no es sino una explicitación del tránsito de una noción de verdad a otra, ilustrando propiamente no sólo el traslado del propio hombre de una estancia a otra en dirección a aquello *más desocultado*, sino la sustitución de la *alétheia* por la verdad como búsqueda de la corrección en la mirada del hombre, es decir, por su particular ascensión hacia el logro de la virtud (ἀρετή) en la cual consiste la exactitud del método. «Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa «orientación». En ese orientarse la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Ésa es la «apariencia» de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ἰδέα, surge una ὁμοίωσις, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia

que Platón recoja de Sócrates tan intensa inquietud por la Ética, ni tampoco por el Gobierno de la *pólis*, pues el Bien ahora se identifica él mismo con la mesura, el criterio, la medida, la prudencia (φρόνησις). El desplazamiento de la verdad manifiesta el propio cambio de lugar de la ἀλήθεια, pensada ahora desde la hegemonía de la τέχνη, de la *técnica*, la cual hemos de comprender lejos de la habitual y sibilina definición de la misma que nos habla de la fabricación de útiles y de la producción industrial, para apreciar por el contrario que el pensar se dispone ahora como un procedimiento al servicio de la producción de verdad, alejada así ya ésta del originario juego de *ocultamiento/des-ocultamiento*, el cual es interpretado como *corrección de la mirada* que, de lograrse, da lugar a causa de su excelencia al des-ocultamiento de lo ente en su verdad;[49] de ahí que afirmáramos previamente sin ninguna reserva la elusión del Ser en favor del *Ser de lo ente* y, en consecuencia, su olvido.

Pero cuando escuchamos invocar a las palabras del propio Heidegger la casi irremediable pérdida de la verdad del Ser que conocemos como ἀλήθεια (es decir, como juego del des-velamiento) en favor de aquella que la toma por la corrección del enunciado con la cosa en vista de su esencia, cuando el *olvido* mismo retorna desde el lenguaje del filósofo alemán para retirar el velo bajo el que el pensamiento de Platón lo había cubierto, olvidándolo también a él, hemos aun de prestar más atención, para hallar, con aquellas palabras, que la transformación de la verdad consiste en algo mucho más terrible que la mera sustitución de un modo de pensar por otro, e incluso mucho más radical que un olvido; y ello para pensar, precisamente, con aquello que hasta aquí ha traído el pensamiento, en este olvido, en la fuerza denegativa con la que, aquel modo de pensar la *verdad* que entiende ésta como *corrección*, arrasa todo aquello que no se deje asir por la ambición del mortal. Pues hemos de reparar ahora no sólo en el modo en cómo lo oculto (λήθη), aquello que no se dejaba asir mediante enunciados firmes ni juicios calculados, es olvidado, sino más bien en cómo es denegado, transformado ello mismo en un predicado asequible, para quedar así borrado todo rastro de aquello que nunca se deja nombrar ni enunciar mediante el juicio y que sólo será salvado en el pensar del Aristóteles griego: el enlace referencial en su diversidad modal de la pluralidad al límite indivisible del alma-uno por cuya acción (no susceptible de ser comprendida mediante síntesis identificativas) se da la posibilidad del aparecer de la multiplicidad óntica, a la cual corresponde como compuesto (comprendido así desde la *nóesis*) hallarse siempre en referencia a la unidad primera y, por tanto, ser *una* ella misma, de modo que el Uno se da (únicamente, solamente, indivisiblemente: ἁπλῶς ἀδιαίρετον) cada vez,

---

de la ιδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια, nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado». (Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 230-231, p. 192)

[49] *Cfr.* Heidegger, M.: «Carta sobre el humanismo», en: *Ibíd.*, 314-315, p. 260.

al tiempo que enlaza por la respectiva y necesaria referencialidad en la que se halla respecto a toda la pluralidad misma en su diferencia, enlazándola precisamente por ésta.[50]

Así, la pérdida del *aparecer* a favor de *lo que aparece* no menta sólo la desaparición de la plenitud respectiva del *emerger* en favor de lo *emergido*; no se trata tan sólo de que la verdad ahora se establezca en el plano de la desocultante corrección de la cosa con su esencia como si hubiera descendido un nivel para dejar aquel *principio* del juego del des-velamiento por algo estéril e incomprensible sino que, antes bien, esto último ocurre en la medida que la pérdida del *aparecer* en pos de *lo que aparece* mienta la propia sustitución y conversión del *aparecer* en algo que aparece, lo cual, además, es traído ello mismo (lo aparecido) a través del procedimiento que hubiera de ser determinado precisamente por su contemplación, siendo así convertido en algo manifiesto en este mismo procedimiento, en el propio procedimiento y su normatividad;[51] y ello exigiendo, además, la aporética necesidad de que aquello que ha de determinar el modo de su propio conocimiento haya de ser conocido para determinar a su vez el modo de conocerlo. Es por ello que, sólo recurriendo a la *anamnesis* (ἀνάμνησις) haya logrado el planteamiento platónico una salida a sus propias aporías y a la falta de necesidad co-implicativa que rige en su sintaxis. De modo que únicamente en el recurso a la forma narrativo-mitológica que —como señala Teresa Oñate—[52] carece de toda sintaxis y cuya unidad solamente puede ser hallada mediante la autoridad de un sujeto exterior que avale el orden dispuesto (al carecer los mismos elementos puestos en juego de implicación respectiva de ningún tipo entre ellos), es decir, paratácticamente, sólo así —decimos—, puede solventarse la aporética circunstancia que constituye la relación entre la *ciencia en sí* y su «objeto», toda vez que aquello que precisamente actúa como causa viva de la multiplicidad ha sido disuelto en pos del universal que sólo a posteriori puede ser alcanzado, poniendo a su vez de relieve las contradictorias consecuencias que se siguen del establecimiento de los primeros principios como paradigmas universales, como ἰδέα.

[50] *Cfr.* OÑATE, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el S. XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, *op. cit.*, 2.3: «El *Pròs hén* entre la substancia sensible y la suprasensible: *la filosofía modal* en relación al ente y su unidad», pp. 416-460.

[51] «Dicha determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna referencia a la ἀλήθεια en el sentido del desencubrimiento: por el contrario, es más bien la ἀλήθεια la que en calidad de opuesto a lo ψεῦδος, es decir, a lo falso en sentido de los no correcto, está pensada como corrección». (HEIDEGGER, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 232, p. 194)

[52] *Cfr.* OÑATE, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, *op. cit.*, «Tercer libro de viaje: Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente», pp. 349-350.

La hegemonía del amante

Podemos, de este modo, comprender ahora en su radicalidad qué significa que Heidegger sitúe lo fundamental de su interpretación en la comprensión de que «el pensamiento de Platón está supeditado a una transformación de la esencia de la verdad que se convierte en la ley de lo que dice el pensador».[53] Pues no ocurre simplemente que la transformada verdad como *epistéme* (ἐπιστήμη) sea aquello que domine el pensamiento del filósofo a la manera de convertirlo en un portavoz del cambio, siendo así que lo enunciado por éste fuera dicha transformación de la verdad, sino que la supeditación bajo la cual se halla este pensamiento del filósofo es aquella que lo impele a convertirse él mismo (su saber) en ἐπιστήμη y, por consiguiente, a consecuencia de este desplazamiento topológico ontológico, es este pensamiento mismo el que efectúa la transformación de la verdad en la preeminencia que está llamado a alcanzar. El propio pensamiento del filósofo es aquel que ahora se instaura como el lugar de la verdad, él ha de ser propiamente la ley de la verdad. Él es ahora el propio acontecer del *des-ocultamiento*, convirtiendo así al hombre en el señor de lo ente, aquel a cuya esencia pertenece hallarse en la divina presencia de aquello siempre imperante en toda apertura y, por tanto, aquel a quien corresponde administrarse y administrar en base a dicho don. Se trata, tal y como expondrá Heidegger, del *filósofo*, del *amante* (φιλοῦ) de la *sabiduría* (σοφία), de aquel que la busca y tiende hacia ella.[54] Pero «sabiduría» menta aquí aquel saber de aquello en que consiste lo ente, luego refiere a aquel obrar recto que en su virtud manifiesta la virtud absoluta, capaz de mantener de este modo siempre encendida la luz del criterio que ha de servir de norma para todo pensar y, por consiguiente, para todo obrar. Platón alcanza así a resolver la inquietud que mantenía en vela a su maestro y, frente a la pluralidad hermenéutica resultante de las múltiples racionalidades en pugna: la sofística, la poesía tradicional, las costumbres y las exégesis diversas del pensamiento presocrático (entre otras). Frente a tales instancias (y frente al relativismo que, según el ateniense considera, se deriva de ellas), llamadas éstas a actuar como conformadoras de la educación política de los ciudadanos, impone la seriedad de un criterio unívoco e inflexible, del criterio formativo que ha de regir la educación de todos los hombres, solamente mediante el cual habrá de conformarse el nuevo ciudadano de la *pólis* (πόλις) que posibilite alumbrar una nueva forma de Estado: «Puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes, ¿cuáles de ellos conviene que sean jefes en la ciudad?».[55]

Un nuevo sujeto político determinado por su mesura interna, por el equilibrio rector que arbitra entre sus dispares potencias, supeditadas éstas ahora a la

53 Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 218, p. 183.
54 *Cfr. Ibíd.*, 235, pp. 195-196.
55 Platón: *La República*, *op. cit.*, 484b, p. 172.

armonía que impone el haber logrado, como pretendiera de continuo el auriga del *Fedro*, domar los dos caballos que le transportan.[56] Pero tal equilibrio no es otro acaso que aquel consistente en distinguir lo verdadero de lo falso, lo real de la apariencia, aquel que distingue de entre todas las imágenes posibles la correcta, pues tiene siempre la mirada fija en la imagen que sirve de modelo y ha de regir toda imitación.[57] Conforme a lo dicho, si la verdadera *paideía* (παιδεια) consiste en esta orientación del hombre hacia su plenitud a través del gobierno de su alma sobre el resto de potencias que lo conforman mediante la ponderada virtud en la que se halla su hacer, entonces, todas aquellas instituciones que ejercían hasta ese momento su fuerza educadora en la ciudadanía han de ser desechadas en vista de su inadecuación con respecto a este paradigma de virtud que ahora se yergue definitivo, y ello como consecuencia de ser fuerzas susceptibles de corromper el alma del hombre y de desviarlo de la ruta trazada para alcanzarse en su excelencia y, por consiguiente, de todo posible hallazgo de la verdad.[58] Frente al paradigma que se impone basado en la exactitud metodológica de las matemáticas y la dialéctica, el poeta representa para Platón la desmesura propia de aquel que no es responsable de sus palabras ni puede justificarlas. La permanencia y rigidez de las teorías y los paradigmas formales contrasta con la embriaguez de los poetas y sus palabras desnudas, desprovistas de todo ejercicio de control silogístico con respecto al paradigma unívoco y universal que ha de imponerse como criterio y principio de toda formación. En contra de lo que dirá Gadamer, la expulsión de los poetas es una consecuencia directa y natural de la ontología platónica, pues si la verdad reside en la precisión metodológica que, en dirección al hallazgo de la virtud absoluta y a causa de ella, logra manifestar ella misma dicha virtud, si el criterio que ha de regir sobre el hombre mismo por lo que respecta a alcanzarse en su integridad se halla determinado formalmente y requiere de la excelencia de su propia acción para manifestarse y hacerse tangible,[59] si requiere en definitiva que el hombre mismo se alcance en su esencia y por tanto se

[56] *Cfr.* Platón: *Político*, 308d en adelante.

[57] Para toda esta discusión, véase: Gadamer, H. G.: «Plato und die Dichter», en: *Gesammelte Werke*, Band 5, Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, 187-211. Hay traducción al castellano de Álvaro Mario Mejía, véase: Gadamer, H. G.: «Platón y los poetas», *Revista Estudios de Filosofía* n.º 3, Universidad de Antioquía, Colombia, 1991, pp. 87-108.

[58] «El poeta mismo se convierte en el instrumento de su configuración: da forma hablando. Pero lo que así forma es, antes que todas las formas de las cosas, el hombre mismo que se expresa en su existencia: tal como se comprende actuando y padeciendo. Y de ahí surge la pretensión educativa del poeta y la cuestión crítica de su derecho: si el poeta que sabe hablar bien y sabe hacer hablar bien a los hombres que comprenden algo, poetiza o no según el saber de toda ciencia humana y ante todo del saber del hombre sobre sí mismo (la *Paideía* y la *Areté*)». (*Ibíd.*, p. 100)

[59] «Pero la representación arquetípica, en que la medida común se torna visible, es justamente más que un espectáculo, más también que representación de lo arquetípico: es un permitir que el arquetipo llegue a ser eficaz en y con su representación». (*Ibíd.*, p. 104)

conduzca bajo tal pauta, entonces, no puede ser remitida la elección de la dialéctica como vía privilegiada de acceso a la verdad a una decisión que, únicamente, hubiera adoptado Platón por el convencimiento y la fascinación surgidas hacia Sócrates y su método bajo, precisamente, alguna suerte de persuasión retórica, sino que, cabalmente, por necesidad apodíctica del sistema, el hombre sólo puede alcanzar la verdad bajo este único criterio, y ha de hallarse regido por él (hacia él) a fin de lograrlo; de manera que, todo aquel modo de desvelamiento que no participe de la excelencia propia de hallarse bajo la luz que proporciona la correcta orientación de la mirada, habrá necesariamente de desviar al hombre de la posibilidad de alcanzarse en su esencia, y por tanto, de alcanzar verdad alguna.[60]

En relación a esto mismo no sólo los poetas han de ser expulsados de la *paideía* (παιδεία) pública, ni sólo los *sofistas* han de ser denunciados como falsos profetas, sino que toda tradición, todo pasado que hasta entonces ejercía su fuerza formativa en el ámbito comunitario como *éndoxa* (ἔνδοξα) que se ofrecen a la comunidad por transmisión y que otorgan la apertura correspondiente al saber del cual proveen las opiniones autorizadas por la fuerza, no sólo de la tradición comprendida desde la efectividad de lo meramente *sido*, sino de los senderos y de las posibilidades racionales ya abiertas que han actuado como faro orientador para otras sociedades (también las formas precedentes de la misma) y que, por lo tanto, pueden servir de orientación de cara al futuro para las presentes, son denunciadas y condenadas al olvido por

[60] Gadamer considerará que no puede ser comprendida la decisión de expulsar a los poetas como una implicación de los supuestos ontológicos del sistema platónico, sino que habrían sido la atracción por su maestro y el convencimiento acerca del poder de la *dialéctica* como método eficaz para lograr la salvación del Estado, sumido éste en las problemáticas surgidas en torno a la Justicia y la vida política a causa de la falta de criterio que se impone como consecuencia del relativismo inmamente al conflicto sostenido por las múltiples racionalidades que pugnan por determinar este criterio, habrían sido dichas razones -decimos- las que habrían llevado al ateniense a propugnar la inquisitoria decisión de expulsar de la *paideía* a toda la tradición retórica que hasta entonces había actuado como faro y guía en la educación cívica y política de los ciudadanos; por ser incapaces éstas de establecer un criterio unívoco que no sea aquel que determina el propio interés y, como correlato de éste, una alianza conformativa de la comunidad en vista de la protección mutua mediante la cual no prevaleciera simplemente el poder de los más fuertes, incapaz por otra parte de procurar desde luego el perfil de ciudadano recto que rige su acción por conformidad a la verdad y no por mero egoísmo y, en consecuencia, de alcanzar un Estado ideal (*Cfr. Ibíd*., p. 92). Sin embargo, como vemos, no es posible separar la necesidad de extirpar de la *paideía* todas aquellas tradiciones y elementos que condujeran a orientaciones espurias por lo que respecta a la formación de los sujetos políticos de la topología ontológica trazada por Platón, pues la posibilidad que el hombre alberga de llegar a alcanzarse en su excelencia se encuentra en necesaria e indisoluble relación con el hallazgo del criterio que ha de regir toda retórica, toda vez que éste se hace manifiesto precisamente en su excelencia y en su acción, de modo que el sujeto que ha hallado el criterio rector y aquel hombre que se ha alcanzado a sí mismo, que se conoce a sí mismo, y el cual por tanto satisface el perfil de ciudadano exigido por el ideal de Estado platónico, son las dos caras de una misma moneda, de forma que todo aquel elemento de la *paideía* que aleje al hombre del conocimiento de sí mismo también se hallará fuera de toda posibilidad de establecerse como un criterio racionalmente válido.

impías por respecto a la univocidad del criterio normativo bajo el cual se ha de regir en lo sucesivo toda hermenéutica.[61] Se impone a su vez así en virtud de ello, y de forma hegemónica, una concepción del tiempo narratológica y lineal, por la cual sólo el presente actual que ha hallado la *verdad* o que se establece como el estadio más avanzado en lo referente al descubrimiento de la misma, ha de tener la palabra por lo que respecta al establecimiento del criterio que ha de actuar como regente de las opiniones y acciones públicas, y ello en vista de que tal criterio se yergue como aquel justificado apodícticamente al establecerse él mismo como único modo legítimo posible de sancionar la licitud de las vías por las cuáles puede alcanzarse un modelo racional que pueda servir de principio, dado que es la racionalidad o no del mismo aquella éste determina; relegando así a todo tiempo y paradigma racional pasado a ser considerado como un mero balbuceo que, a tientas, pretendía alumbrar la verdad o la concepción de la misma ahora hallada en plenitud, de manera tal que, en el mejor de los casos, pueda ser considerado como un paradigma negativo o como un paso errático pero necesario dentro del proceso de hallazgo del paradigma vigente. Pero a su vez, dicha hegemonía de *chrónos* (χρόνος) constituye el rasgo principal de esta transformación de la verdad aquí señalada, y ello en tanto la verdad se determina como continuo e inacabable proceso de perfección y producción de sí misma, que siempre requiere a su vez del progreso y tránsito del hombre y de la comunidad hacia su esencia propias, como lugar en que ésta (la verdad) se desvela, relegando en cada nuevo hallazgo y en cada nuevo movimiento de precisión sobre sí misma al pensamiento precedente a ocupar un lugar dentro de la *historia de los errores* o a ser considerado como una mera fase ya estéril del proceso de consecución de la verdad.

Isonomía y transhistoria

Es por ello que la crítica al pensamiento platónico llevada a cabo por Martin Heidegger en el texto que ha centrado nuestra reflexión: *Platons Lehre von der Wahrheit*, no constituye tan sólo una mera constatación del giro metafísico que se produce en la destinación histórica del Ser y mediante la cual el Ser mismo se oculta en favor de su dación como *Ser de lo ente* en el pensamiento de Platón, de forma que tal diagnóstico hubiera de conllevar el destierro de toda posibilidad de futuridad para la filosofía del ateniense y sus posteriores desarrollos, sino que tal crítica,

[61] Véanse en torno a esta problemática los fundamentales apuntes que aporta la Profesora Oñate al respecto de la discusión sobre el criterio mantenida por las diversas racionalidades en pugna ya mentadas con el platonismo, la cual habrá de determinar -y resulta de la máxima incumbencia para- el debate ontológico sostenido acerca del problema de la verdad aquí esgrimido: Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía...*, *op. cit.*, «Tercer libro de viaje: Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente», Cap. II. «El debate de la retórica entre Platón y la sofística. Esbozo de la rectificación aristotélica», pp. 243-249.

por el contrario, constituye un *retorno* que, en la posibilidad de pensar la verdad en su originariedad como *alétheia* (ἀλήθεια), abre también la posibilidad de devolver al pensamiento platónico la palabra en el presente, mediante la recuperación del sentido de la sentencia parmenídea «…τό γάρ αὐτό νοείν έστίν τε καί ε΄ιναι»[62] (… *tò gàr aútò noein éstín te kaí eínai*): «pues lo mismo es pensar y ser»,[63] el cual había quedado soterrado precisamente por la comprensión del mismo llevada a cabo por la filosofía platónica, a través de la cual dicha sentencia sólo puede ser comprendida bajo la identificación entre pensar y ser, confundiéndolos a ambos, disolviéndolos en aquella unidad por la cual la verdad del Ser acontece en la ὀρθότης del pensar. Como decimos, la oportunidad destinal para el pensamiento de la re-apertura de la unidad vinculante y diversamente modal del Ser como destinación histórica y plural de sí mismo mediante la cual se da al pensar (estableciendo así por necesidad una isonomía entre las plurales épocas de la filosofía que se hallan por igual referidas al Ser y su dación histórica), salvaguarda también a la filosofía de Platón en el Ser, posibilitándole escapar del proceso dialéctico-cinetista que con ella misma se inicia, y posibilitando así pensar lo no-dicho de lo dicho en ella, para retornar, ahora sí, en la pertenencia modal a la historia del Ser que le corresponde por la referencia a *lo mismo* (τό αὐτό), al *límite limitante* que se da a la vez, *ἁμᾶ* (de manera sincrónica), por dicha referencialidad a sí, en la pluralidad.[64] Y ello en la asunción heideggeriana de la crítica llevada a cabo por Aristóteles a la doctrina platónica de las Ideas, que comprende la imposibilidad de pensar el principio o *αρχή* como un paradigma universal, es decir, como nada determinado y, por lo tanto, en su insusceptibilidad de ser demostrado, como corresponde a los primeros principios que, de lo contrario, no podrían ser tales; para devolver así al Ser al silencio que pertenece, para devolver a la luz radiante que siempre resplandece a la respectividad co-constituyente con la noche oscura, sin la cual no podría abrirse por tensión respectiva el espacio del

[62] El fragmento se halla recopilado en: Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 23; Diels-Kranz 28 B 3.

[63] Traducción del fragmento de Teresa Oñate y Cristina García Santos: Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, *op. cit.*, «Antología de textos presocráticos», p. 184.

[64] *Cfr.* Heidegger, M.: «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, *op. cit.*, 203, p. 173. El propio Heidegger señala en la primera página de su texto que la doctrina de un pensador es l*o no dicho en su decir* (*Ungesachte*). Podemos comprender esto no dicho como aquello a lo cual precisamente se halla referido el pensar siempre que éste se da, de modo que lo no dicho sea precisamente aquello siempre presupuesto (si bien no necesariamente reconocido o puesto de relieve) para todo pensar: el darse del Ser en el pensar; es decir, la plural y diversa manifestación histórica del Ser en el pensar, que no se agota, a su vez, en ninguna de sus daciones-manifestaciones, otorgando a todas ellas una dignidad propia y perteneciéndoles a su vez el hallarse en isonomía disimétrica por referencia a aquello uno que se da en todas ellas. Al respecto de esta cuestión véase: Oñate, T.: «Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo II. A partir del texto de Vattimo: *Al final de la Modernidad*, de 1985», en: Oñate, T.: *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)* [Edición: Teresa Oñate & Nacho Escutia], Dykinson, Madrid, 2019.

lógos (λόγος). Para devolver, en definitiva, la diferencia entre ser y pensar por la cual se co-pertenecen como *lo mismo* de lo otro.[65]

Únicamente en la comprensión de la respectividad que une por su diferencia a las distintas épocas del pensamiento y que las enlaza por la referencia a *lo mismo* puede librarse a éstas de la muerte y del olvido, cuya muerte y olvido son también las del Ser y su olvido, sólo en cuya exhortación puede alborear este sino en el que tiene su patria el hombre, si es que éste alguna vez logra, dando un paso atrás, alcanzarse en su humilde esencia, pues «la historia del ser sostiene y determina toda condition et situation humaine».[66]

[65] *Cfr.* Oñate, T.: «Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós (El obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*» en: *El Segundo Heidegger...*, *op. cit.*, p. 39.

[66] *Cfr.* Heidegger, M.: «Carta sobre el humanismo», en: *Hitos*, *op. cit.*, 314, p. 260.

ʼΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. HEIDEGGER ANTE LA TRADICIÓN PLATÓNICA

José María Zamora Calvo
Universidad Autónoma de Madrid

I

En principio, dice Volpi, «la metafísica es el escándalo de la filosofía».[1] Si esto es así, no hay nada más escandaloso que situar el ser *más allá* de la esencia. En efecto, por una parte, la metafísica representa la razón por la cual la filosofía existe. Así, la metafísica, si tomamos su definición tradicional, trata de las cosas últimas con vistas a las cuales los hombres comenzaron a filosofar. Por otra, resulta difícil tanto fijar su objeto, pues se trata de algo siempre buscado y que da lugar a aporías, como decir lo que es la metafísica en cuanto tal.[2]

[1] Volpi, F.: «Wittgenstein et Heidegger. Le 'dépassement' de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale», en: Narbonne, J.-M. & Langlois, L. (eds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enejux*, Vrin-Presses de l'Université de Laval, Paris-Qúebec, 1999, p. 61; y, del mismo autor, «La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación 'ético-práctica' de la metafísica», *Tópicos*, 30, 2006, p. 197.

[2] En la filosofía continental del pasado siglo, Heidegger defiende la necesidad de superar la tradición de la metafísica de diversas maneras a lo largo de su obra: (1) En *Sein und Zeit* propone una destrucción fenomenológica de la ontología tradicional; en 1923, una «hermenéutica de la facticidad» y, posteriormente, una «analítica de la existencia» y una «ontología fundamental», e incluso una «metafísica» del *Dasein* (1929). (2) En la época de la denominada *Kehre* («giro») heideggeriana, que se inaugura de manera explícita con su obra *Brief über den Humanismus* (1946), pero que se había ido gestando de manera progresiva en sus obras inmediatamente posteriores a *Sein und* Zeit, las implicaciones hermenéuticas adquieren una nueva dimensión (*Cfr.* De Santiago Guervós, L. E.: «La *Kehre* heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas», *Thémata*, 4, 1987, pp. 117-119.): Heidegger radicaliza su proyecto y sostiene de manera explícita una «superación de la metafísica» (*Überwindung der Metaphysik*), para lo que trata de definir los rasgos esenciales que caracterizan la estructura especulativa e historial de la metafísica, es decir, la «onto-teología», determinada intrínsecamente por el aristotelismo, y la «subjetividad», que vuelve a conducir al platonismo. (3) En su última etapa, frente a la transmutación de la metafísica en técnica moderna, Heidegger propone la actitud de la *Verwindung*, es decir, una

Desde la exégesis de la noción de ἐπέκεινα, Heidegger proyecta una particular «lectura» de la tradición platónica y neoplatónica.[3] La tesis heideggeriana de que el ser (*Seyn*) no es nada en la medida en que es *no-ente* (*Nicht-Seiende*)[4] entronca con las tesis neoplatónicas de Plotino a Damascio, a finales de la Antigüedad, y de Pico della Mirandola, en el Renacimiento. El ser (*Seyn*) de Heidegger, como el Uno-Bien neoplatónico, se caracteriza por la *singularidad* o *unicidad* (*die Einzigkeit*), por la *irrepresentabilidad* (*die Unvorstellbarkeit*), por la suma *extrañeza* (*die höchste Befremdlichkeit*) y por el esencial *ocultarse* (*das wesentliche Sichverbergen*).[5] Corresponde a aquello que es posible suponer o presentir, pero nunca captar, como el Uno-Bien. Sin embargo, el Uno-Bien neoplatónico carece de toda necesidad —tanto con respecto a sí mismo como con respecto a los otros seres—,[6] a diferencia del ser (*Seyn*) heideggeriano, aherrojado en la necesidad (*Brauchen*).

variante de la *Überwindung*, para dar a entender que la metafísica solo queda superada de modo efectivo y definitivo cuando se la abandona a sí misma «sin querer cambiar nada en ella», dicho de otro modo, cuando se sale de ella como se sale de una enfermedad o como se supera una crisis, al ser absorbida y dejada a la deriva de sí misma. Sobre la determinación onto-teológica de la metafísica como reducción de la diferencia ontológica a la diferencia óntica del ente común y del ente primero, véase Courtine, J.-F.: *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005, especialmente pp. 45-99; así como, del mismo autor, «Différence ontologique et analogie de l'être», en: *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris, 2003, p. 192.

[3] Sobre la lectura heideggeriana de Platón y, en parte, también de la tradición platónica, véanse los estudios de Mattéi, J.-F.: *L'ordre du monde. Platon-Nietzsche-Heidegger*, PUF, Paris, 1989, y, del mismo autor, *Heidegger. L'énigme de l'être*, PUF, Paris, 2004; Montet, D.: *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990; Ciccarelli, P.: *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Il Mulino-Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 2002; Le Moli, A.: *Heidegger e Platone. Essere, Relazione, Differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2002; Petkovšek, R.: *Le statut existential du platonisme. Platon dans l'analytique existential de Heidegger*, Peter Lang, Bern, 2004; Cimino, A.: *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofía*, ETS, Pisa, 2005; Steinmann, M. (ed.): *Heidegger und die Griechen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007; Camello Casado, D.: *Heidegger lector de Platón*, Tesis Doctoral inédita leída en la Universidad Autónoma de Madrid, bajo la dirección de Gabilondo Pujol, A., el 6 de junio de 2008; González, F. J.: «Plato's Question of Truth (Versus Heidegger's Doctrines)», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 23, 2008, pp. 83-119, y, del mismo autor, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2009; Kim, A.: *Plato in Germany: Kant-Natorp-Heidegger*, Academia, Sankt Augustin, 2010; Beierwaltes, W.: «EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption», en: *Fussnoten zu Plato*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2011, pp. 371-388.

[4] *Cfr.* Heidegger, M.: *Zur Seinsfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1956, pp. 37-39.

[5] *Cfr.* Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/38), en: *Gesamtausgabe* (*GA*), 65, Herrmann, F.-W. von (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 252; trad. española de Picotti, D. V.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 207-208.

[6] Cf. Plotino: *En.* VI 9 [9] 6, 24-25.

> El ser *no es* y sin embargo tampoco podemos equipararlo a la nada. Pero por otra parte tenemos que decidirnos a plantear el ser [*Seyn*] como la nada, si 'nada' quiere decir el no-ente [*Nicht-Seiende*]. Pero el ser [*Seyn*] no 'es' pues, más allá de tal 'nada', de nuevo no 'algo', tal donde pudiéramos reposar como un algo encontrable, representándolo. Decimos: el ser [*Seyn*] se esencia, y reivindicamos y empleamos en ello de nuevo un nombramiento que lingüísticamente pertenece al ente (*Cfr. sido* [*Gewesen*]-*pres-ente* [*An-wesen*]).[7]

Como sugiere Beierwaltes, el «regreso» a los griegos que propone Heidegger y, más concretamente, a los presocráticos, especialmente a Heráclito, es con diferencia, junto al enfoque nietzscheano con el que entronca, el más radical que la historia de la filosofía haya producido desde el Renacimiento.[8] Asimismo, tanto Nietzsche[9] como Heidegger identifican en la obra de Platón, «infectado por el denominado intelectualismo socrático», el comienzo de la «decadencia del pensamiento».[10] Beierwaltes estudia la recepción de la doctrina de la verdad de Platón en Heidegger, quien, apoyándose en el mito de la caverna y no en la alegoría del sol, interpreta el ser no como la multiplicad de las Ideas cuya unidad y fuente se hallan en el Bien supremo, sino como el principio último y fundador más allá de todas las cosas, cuya verdad es comprendida en términos de representación y de desvelamiento, en virtud de la perspectiva nietzscheana de la historia de la metafísica que sitúa a Platón en el origen de la decadencia, y el esclarecimiento de la transcendencia en lo que se encuentra más allá.

Pero el Heidegger tardío, señala Pöggeler, «ya no quiere comprender su pensamiento como una investigación fenomenológica, de hecho aún más como una

[7] Heidegger, M.: *Beiträge*, p. 286; trad. esp. de Picotti, D. V., pp. 233-234.

[8] *Cfr.* Beierwaltes, W.: «Heideggers Rückgang zu den Griechen», en: *Fussnoten zu Plato*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2011, pp. 345-370.

[9] Sobre la diferencia entre el ἀγαθόν platónico y el «valor», en un sentido paralelo al calificado por Nietzsche como «platónico», véase el capítulo IV, sección 49, del curso *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (*GA*, vol. 22), que Heidegger imparte en la Universidad de Marburgo durante el semestre de verano de 1926, coincidiendo con la fase de finalización de *Ser y tiempo*, y que puede considerarse como un intento por recorrer filosóficamente la historia de la filosofía griega hasta Aristóteles, «cima de la filosofía antigua», en la época de la ontología fundamental. Este curso es continuación de dos anteriores: uno dedicado a los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, del semestre de verano de 1924, y otro sobre *El Sofista de Platón*, del semestre de invierno de 1924/25. Sobre la identificación con la Idea y la destrucción de ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, puede consultarse Dostal, R. J.: «Beyond Being: Heidegger's Plato», en: Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, II, Routledge, New York, 1992, pp. 61-89, esp. pp. 68-69.

[10] Beierwaltes, W.: «Heideggers Rückgang», p. 346. A la inversa de Heidegger, Gadamer se propone regresar a Platón: «Eine Wiederholung Platons, scheint mir, die eigentliche Aufgabe der Philosophie» (Gadamer, H.-G.: *Kleinde Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1972).

filosofía».[11] Precisamente, la pregunta por el ser (*Seinsfrage*) de la metafísica ha de replantearse, allí donde Aristóteles y Platón y los pensadores griegos anteriores la han dejado, «no superada».[12]

> El ἐπέκεινα solo puede por ello ser determinado como algo que ahora caracteriza la entidad como tal en su referencia al hombre (εὐδαιμονία), como el ἀγαθόν, lo *apto*, lo que fundamenta toda *aptitud*, por lo tanto como condición de la 'vida', de la ψυχή y por lo tanto de su esencia misma. Con ello está hecho el paso al 'valor', al 'sentido', al 'ideal'. La pregunta conductora [*Leitfrage*] por el ente como tal está ya en su límite y a la vez en el lugar en el que recae, y ya no concibe más originariamente la *entidad* [*Seindheit*], sino que valora, de modo que se da la valoración misma como lo sumo.[13]

La *idea* de ἐπέκεινα ha de interpretarse como «algo determinado», es decir, integrado en el orden de la *Gegenständlichkeit*. Ahora bien, esta perspectiva, aplicada al Uno-Bien (neo)platónico, parece que resulta poco atinada. Pero, ¿si regresamos al propio texto de la *República*, podemos seguir manteniendo este andamiaje? En la alegoría del sol, la Idea del Bien, más que constituir «algo determinado», provee a las formas inteligibles de su existir y de su esencia, aunque el Bien no sea esencia (*ousía*), sino «algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)».[14] Para Platón, el resto

[11] Pöggeler, O.: «Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, p. 620.

[12] Pöggeler, O.: «Sein als Ereignis», p. 606.

[13] Heidegger, M.: *Beiträge*, p. 210, trad. esp. de Picotti, D. V., p. 175.

[14] Platón: *Respublica*, VI, 509b9-10. Sobre la cuestión de ἐπέκεινα τῆς οὐσίας en la *República* de Platón destacamos los siguientes estudios: Lafrance, Y.: *Pour interpréter Platon: la Ligne en République VI 509d–511e; bilan analytique des études (1804–1984)*, Bellarmin, Montréal, 1987; Tietzel, H.: «Die Idee des Guten in Platos *Staat* und der Gottesbegriff», en: *Programm des Königlichen Gymnasiums zu Wetzlar für das Schuljahr von Ostern 1893 bis Ostern 1894*, Wetzlar, 1894; Baltes, M.: «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en: Joyal, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Ashgate, Aldershot, 1997, pp. 1-23 (reimpreso en Baltes, M.: *Dianoémata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1999, pp. 351-371); Szlezák, T. A.: «L'Idée du Bien en tant qu'*archē* dans la *République* de Platon», en: Fattal, M. (ed.), *La Philosophie de Platon*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 345-374; Gutiérrez Bustos, R. (ed.): *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, PUCP, Lima, 2003; Lisi, F. L. (ed.): *The Ascent to the Good*, Academia, Sankt Augustin, 2007; Neschke-Hentschke, A.: «Platonexegese und allgemeine Hermeneutik (mit einem Methodenbeispiel zu Platon, *Politeia* VI, 509b8-b10: *... epekeina tês ousias presbeia kai dynamei hyperechontos*)», en: Erler, M. & Neschke-Hentschke, A. (eds.), *Argumenta in Dialogos Platonis 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*. Akten des Internationalen Kolloquiums vom 7. bis 9. Februar 2008 im Istituto Svizzero di Roma, Schwabe, Basel, 2012, pp. 1-49; Ferber, R.: «Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», en: Barbarić, D. (ed.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit / Plato on Goodness and Justice / Platone sul Bene e sulla Giustizia*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, pp. 149-174; del mismo autor, *Platos Idee des Guten*, 3.ª ed., Academia, Sankt Augustin, 2015; y Ferber, R. & Damschen, G.: «Is the Idea of the Good Beyond

de las cosas son precisamente lo que corresponde a una Idea, pero ahora es preciso considerar la «manera de ser del Bien». La «*idea* del Bien» es la *idea* «más alta» porque es la condición de posibilidad de la aparición eidética de todos los demás fenómenos eidéticos (ἰδέαι). Para Kim, es la esencia de «idea *tout court*»,[15] aquella que en primer lugar deja que un ser aparezca como un ser (*das in seinem Scheinen Scheinsamste*).[16] ¿Cuál es, pues, la objeción de Heidegger a la idea que se concibió así? Afirma que representa la «dominación de la idea sobre la ἀλήθεια».[17]

II

El neoplatonismo se sustenta, como señala Narbonne, «en una representación exacerbada e inaudita de la transcendencia».[18] El exceso del ser parte de la fórmula de Platón en el libro VI de la *República.*[19] Así, en el tratado 7 (V 4) Plotino deduce la transcendencia de la potencia del primer principio. Para ello, establece una equivalencia entre las expresiones ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y δύναμις πάντων, identificando el ser con «todas las cosas» y la potencia con ἐπέκεινα. El primer principio está más allá de todas las cosas porque es potencia de todas las cosas. Para Plotino, de toda la realidad en acto emana una δύναμις *productiva*, potencia activa, que, a su vez, genera una realidad inferior. Pero, en tanto efecto de su «potencia», esta potencia permanece «en potencia» (ἐν δυνάμει) con respecto a su causa. De este modo, Plotino, seguido por la tradición neoplatónica que inaugura, pone en marcha el doble significado de δύναμις, tanto el de «potencia» como el de lo «en potencia», para dar cuenta de la doble orientación de lo real, la reciprocidad del doble movimiento de la procesión (πρόοδος) y de la conversión (ἐπιστροφή).[20] Desde esta perspectiva neoplatónica, solo hay conocimiento de sí en lo que está más allá de sí, ya que una realidad inferior solo puede estar en acto y, por tanto, ser adecuada a su esencia, en la realidad que la sobrepasa y de la que procede.

Being? Plato's *epekeina tês ousias* revisited (*Republic*, 6, 509b8-10)», en: Debra, N., Tarrant, H., Mika, K., Eero, E. (eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Espoo, Wellprint Oy, 2015, pp. 197-203.

15 *Cfr.* Kim, A.: *Plato in Germany*, pp. 278-280.

16 Cf. Platón, *Resp.* VII, 518c9: ἀγαθόν 'τοῦ ὄντος τὸ φανότατον': «el más aparente (el más luminoso) de los seres». Cf. Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit: mit einem Brief über den «Humánismus»*, Francke, Bern, 1954, p. 38.

17 Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 41; *Cfr.* pp. 33 y 35.

18 Narbonne, J.-M.: *Hénologie, Ontologie et 'Ereignis': Plotin-Proclus-Heidegger*, Les Belles Lettres, Paris, 2001, esp. pp. 273-278.

19 Platón, *Resp.* VI, 509b6-10.

20 *Cfr.* Aubry, G.: *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, Paris, 2006, pp. 211-282, y Zamora Calvo, J. M.: «El primer principio, 'potencia de todas las cosas', en Plotino», *Éndoxa. Series Filosóficas*, 38, 2016, pp. 131-144.

Plotino hereda de Platón el principio del conocimiento de «lo semejante por lo semejante».[21] El sujeto vidente, para poder ver en la contemplación, ha de purificarse de vicios y, de este modo, obtener la energía que le faltaba para poder mirar las cosas muy brillantes. El conocimiento no sería posible sin esta «afinidad» o «semejanza» entre el conocedor y lo conocido, entre el sujeto vidente y el objeto de la visión.[22] Cuando el alma ha llegado a la Belleza de la Inteligencia,[23] es el momento de ver, no de discurrir. El ojo es *afín* al sol en Platón, y el alma, para ver la Belleza, ha de hacerse bella.[24]

Pero Platón no menciona un nivel supraintelectivo en el alma, como lo hace Plotino, quien lleva hasta sus últimas consecuencia el principio del conocimiento de «lo semejante por lo semejante» y lo aplica, *más allá* de la segunda hipóstasis, a la visión del Uno-Bien.[25] El centro del alma es también el principio del alma, y es semejante al primer principio.[26] En el fondo no se trata de percibir visualmente un objeto, sino de hacer coincidir el centro del alma, principio que se encuentra también en nosotros, con el primer principio, centro de todo, nuestro «uno» con el Uno. Solo podemos ver el Uno-Bien haciéndonos «uno»; y esto solo es posible con lo que en nosotros hay de semejante a él, el «uno», centro del alma,[27] por el que nos unimos a lo que nos es semejante, el Uno-Bien transcendente.

Como el primer principio está *más allá* de la Inteligencia, solo puede coincidir con aquello de la inteligencia que no es inteligencia: el centro del alma. Pero para ello el alma ha de despojarse de todo, quedarse a solas consigo misma, y desactivar los otros dos niveles del alma: el sensitivo-vegetativo y el intelectivo. En ese momento, partiendo de la imagen que hay en ella, es posible llegar al Uno-Bien. El sujeto vidente se reconoce como imagen del primer principio y pasa, a continuación, al modelo, transformándose en él, y llegando así al término de su camino,[28] quedándose «a solas con el Solo».[29]

[21] Sobre la teoría plotiniana de la visión, véase Atkinson, M.: *Plotinus, Ennead V. 1: On the Three Principal Hypostases: a Commentary with Translation*, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. 18-21.

[22] Plotino: *En.* I, 6 [1] 9, 29-32. *Cfr.* Nicolás de Cusa: *De visione Dei*, cap. 6. Véase Mathias, P.: *Plotin, Du beau: Ennéades I, 6 et V, 8*, Presses Pocket, Paris, 1991, p. 68, sobre el pasaje plotiniano, y pp. 146-148, sobre el texto de Nicolás de Cusa.

[23] *Cfr.* Plotino: *En.* VI, 7 [38] 16, 15-16.

[24] *Cfr.* Platón: *Resp.* VI, 507c; 508b; 509a.

[25] *Cfr.* Plotino: *En.* VI, 9 [9] 11, 30-32.

[26] *Cfr.* Plotino: *En.* III, 8 [30] 9, 22-23; V, 1 [10] 11, 13; VI, 9 [9] 3, 20-21; 8, 19-20.

[27] Sobre el «centro del alma», principio interior, que coincide con el primer principio transcendente, véase Igal, J.: *Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 188-89 y 98-99; y Hadot, P.: *Plotin, Traité 9 (Ennéade VI, 9)*, Cerf, Paris, 1994, pp. 210-216.

[28] *Cfr.* Plotino: *En.* VI, 9 [9] 11, 44-45.

[29] Plotino: *En.* VI, 9 [9] 11, 51: «Huir a solas al Solo». *Cfr. En.* VI, 7 [38] 34, 7-8: «recibir solo al Solo», y *En.* I, 6 [24] 7, 9: «ver uno por sí solo a él solo». Sobre el origen y el significado de esta expresión,

Por medio de la metáfora de la luz Proclo traza un vínculo entre evidencia, claridad y verdad. La analogía entre el Bien y el sol, que Platón formula en la *República*, le proporciona los elementos para afirmar la coincidencia entre la luz y la verdad, basándose en la siguiente etimología: σαφής = intensivo + φάος (luz), y ἐναργής = ἐν + ἄργος (blanco resplandeciente).[30] Proclo asigna al término ἀλήθεια diversos sentidos de acuerdo con la división de lo real, es decir, a cada uno de los cuatro grados ontológicos —el Uno, los inteligibles, los intelectivos, el alma— le corresponde una verdad propia. La verdad conforme al Uno es lo más luminoso; en lo inteligible, es la expresión primera y directa del ser, e ilumina las clases intelectivas. La evidencia, en tanto que visibilidad, constituye una propiedad de los seres.[31] Los seres de una clase divina, primero ocultos en lo invisible y en la unidad, se vuelven visibles procediendo de ellos. La luz que procede del Bien, «de invisible se vuelve visible (ἐξ ἀφανοῦς γίγνεται φανερόν)»;[32] incognoscible y oculta, cuando permanece en los «santuarios» de los dioses, al final de la primer tríada inteligible, se manifiesta tras la procesión en la segunda tríada inteligible-intelectiva, y existe manifiestamente (ἐκφανῶς) en la tercera tríada.[33]

III

Para Plotino y sus sucesores, toda denominación, aplicada al primer principio, es insuficiente, ya que es absolutamente inefable (ἄρρητον). El Uno es uno en tanto que uno, y por ello también es el Bien, es decir, la absoluta unicidad (τὸ ἑνικώτατον). Los demás seres se definen y se ordenan por su modo de unidad. Pero la presencia del Uno-Bien no concierne a lo que se presenta o se hace presente como tal, sino a una presencia henológica, *omnipresente* y, al mismo tiempo, *omniausente* de las cosas. Como carece de objeto de pensamiento (νοητόν), la captación del primer principio no tiene lugar ni por el conocimiento (ἐπιστήμη) ni por la intelección (νόησις), sino «según una presencia que es superior al conocimiento (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)».[34]

puede consultarse Peterson, E.: «Herkunft und Bedeutung der Μόνος πρὸς μόνον-Formel bei Plotin», *Philologus*, 88, 1933, pp. 30-41; así como los comentarios de Atkinson, M.: *Plotinus, Ennead V. 1*, pp. 131-132; Meijer, P. A.: *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical Commentary*, J. C. Gieben, Amsterdam, 1992, pp. 157-162; y Hadot, P.: *Plotin, Traité 9*, pp. 51-53.

30 *Cfr.* Proclo: *Comm. in Platonis rem publicam*, I, 276.23 ss. Sobre esta terminología, véase Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1999: *s.v.* ἐναργής.

31 *Cfr.* Proclo: *Theologia Platonica*, I, 26.116.8 y V, 23.84.12.

32 Proclo: *Theol.Plat.* IV, 12.40.6.

33 *Cfr.* Proclo: *Theol.Plat.* III, 22.81.2-4.

34 Plotino: *En.* VI 9 [9] 4, 3.

En la arquitectura neoplatónica los antecedentes contienen a sus consecuentes, sin estar contenidos por estos. De este modo, el primer principio está en todas las cosas, porque las contiene a todas; pero no está en ninguna, porque no está contenido por ninguna.[35] El primer principio *permanece* fijo en su absoluta perfección, por lo que todas las cosas necesitan y proceden de él, mientras que él mismo no necesita ni procede de nada.[36]

Plotino transforma las tres primeras *hipótesis*, es decir, las tres diferentes posibilidades de pensar el uno, en tres *hipóstasis*, es decir, en tres realidades estructuradas en un orden jerárquico: Uno, Intelecto y Alma. Con la integración de las tres primeras hipótesis —«Uno absoluto», «Uno-múltiple» y «Uno y múltiple»— en un esquema procesional, las tres posibilidades aparecen transformadas en tres realidades jerárquicamente estructuradas en un orden no estático, sino dinámico. Por lo tanto, la constitución de las cosas a partir del Uno puede entenderse como un proceso de «desnivelación». De este modo, henología y procesión se entrelazan en la filosofía de Plotino y en la tradición neoplatónica que inaugura.

Ahora bien, en la arquitectura heideggeriana, en cambio, el presupuesto del arraigo de la unidad en la presencia (*Anwesenheit*) conecta con la preeminencia de la presencia como rectitud de la representación de acuerdo con el esquema de la ob-jetividad (*Gegenständlichkeit*).[37] Desde esta perspectiva, todo aquello que en la metafísica occidental, y en la metafísica neoplatónica en particular, desborda o aminora este contexto queda reducido y degradado, ya que aparece enmarcado en el nivel de los otros entes. La concepción del ser como presencia se opone a la exégesis de la metafísica tradicional, que permitiría concluir en su indecibilidad. En su

[35] *Cfr.* Plotino: *En.* V 5 [32] 9, 1-26. Para los neoplatónicos, el primer principio está presente en todas las cosas, pero sin mezclarse con ninguna (*Cfr. En.* V 4 [7] 1, 6-8).

[36] El efecto permanece en su causa, pero asimismo la causa está «en todas partes y en ninguna» en su efecto. La procesión implica que hay siempre una «presencia» del efecto en la causa, puesto que el efecto necesita una causa (*Cfr.* Plotino: *En.* V 5 [32] 9, 1-9). En la *Sentencia* 31 Porfirio retoma la antinomia plotiniana de la complementariedad de la *omnipresencia* y *omniausencia*, pero reforzando el carácter de la necesidad lógica. De este modo, la fórmula plotiniana de III 9 [13]: πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ aparece en la *Sentencia* 31 acentuando la relación causal como πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ: si la causa estuviera solamente en todas partes, sería todas las cosas; sin embargo, como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan por ella, pero son distintas de ella. *Cfr.* Zamora Calvo, J. M.: «'Everywhere and nowhere': Porphyry's *Pathways to the Intelligible* 31», *Anuario Filosófico*, 46 (3, 2013, pp. 503-522).

[37] «De ello podemos concluir, también ya en un saber aproximado de la historia del ser [*Seyn*], que el ser [*Seyn*] nunca es decible definitivamente y por ello tampoco nunca solo 'provisionalmente', como aquella interpretación (que convierte al ser [*Seyn*] en lo más general y vacío) quisiera fingir. Que la esencia del ser [*Seyn*] nunca es decible definitivamente no significa una carencia sino por el contrario: el saber no definitivo justamente retiene el *abismo* y con ello la esencia del ser [*Seyn*]. Este retener el abismo pertenece a la esencia del ser-ahí como fundación de la verdad del ser [*Seyn*]». (Heidegger, M.: *Beiträge*, p. 460; trad. esp. de Picotti, D. V., p. 365).

vertiente opuesta, la exégesis que interpreta el ser (*Seyn*) como un término común y vacío reconduciría el ser a la presencia subsumida por el uno.

> ¿Cómo algo puede ser, que no está ni en reposo ni en movimiento y sin embargo *es*? Esta cuestión es para Platón, para los griegos, una cuestión de envergadura, si se recuerda que el ente —hasta entonces— es necesariamente equivalente bien a lo que es movido o bien a lo que está en reposo. Pero ahora debe haber algo que esté situado más allá de los dos y que sin embargo sea, y que, a decir verdad, no solamente es sino que constituye propiamente el Ser. Esta problemática, tal como aparece aquí en el *Sofista*, se ha convertido más tarde en un *locus classicus* para los neoplatónicos. Desde aquí los neoplatónicos extraen la *idea de* ἐπέκεινα, de aquello que está situado *más allá* de todo ente concreto: la idea del τί, del ἕν, del ὄν. Los comentaristas neoplatónicos, principalmente del *Parménides*, se han dirigido precisamente a este pasaje del *Sofista*.[38]

No obstante, como nos advierte Beierwaltes,[39] esta problemática no se ha convertido posteriormente para los neoplatónicos en un *locus classicus*, al menos en conexión con la «*idea de* ἐπέκεινα». Asimismo, la caracterización del primer principio como «algo» (τί) o como «ente» (ὄν) transgrede los axiomas de la henología neoplatónica. Para Plotino, el Uno (ἕν) es «mejor (κρεῖττον) que aquello que denominamos 'ser' (ὃ λέγομεν 'ὄν')»,[40] y es «sin 'algo' (ἄνευ τοῦ 'τὶ')»[41] o «anterior a 'algo' (πρὸ τοῦ 'τὶ')».[42] Para Heidegger, en cambio, la unidad ha de considerarse como el primer plano de la comprensión del ser como presencia, que presupone una interpretación determinada del ὄν entendido como ὑποκείμενον.[43]

Al final de su *Nietzsche*, en «La metafísica como historia del ser» (1941),[44] Heidegger se cuestiona el alcance de la traducción latina de ἐνέργεια por *actus*, donde reconoce la transición del lenguaje conceptual griego al romano y, al mismo tiempo, la determinación de una nueva «estructura de las relaciones de una humanidad con el ente en su totalidad». La designación de la οὐσία como ἐνέργεια se inscribe en un contexto de continuidad del pensamiento metafísico original del ser como presente.

38 Heidegger, M.: *Platon. Sophistes* (WS 1924/25), en: *GA*, 19, Schüssler, I. (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 495-496 (trad. nuestra).

39 *Cfr.* Beierwaltes, W.: «EPEKEINA», pp. 386-388.

40 Plotino: *En.* V 3 [49] 14, 16-17.

41 Plotino: *En.* V 3 [49] 12, 50-51.

42 Plotino: *En.* V 3 [49] 12, 52.

43 *Cfr.* Heidegger, M.: *Beiträge*, pp. 459-460; trad. de Picotti, D. V., pp. 364-365.

44 Heidegger, M.: *Nietzsche* I / II (1961), en: *GA* 6.1 / 6.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, trad. de Vermal, J. L., Destino, Barcelona, 2000 (2 vols.). El libro recoge las lecciones que Heidegger imparte en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940, a las que se le añaden otra serie de trabajos hasta entonces inéditos, redactados en lo que transcurre de la década hasta 1946, y publicados por primera vez en dos tomos, el año 1961, en la editorial Günther Neske, Pfülllingen. «La metafísica como historia del ser» fue escrito en 1941 de manera independiente a sus encargos docentes asignados en Friburgo. En la traducción castellana de Vermal, J. L., *Nietzsche II*, corresponde a pp. 325-372.

De este modo, la ἐνέργεια no se refiere «a la realidad efectiva como resultado de un efectuar, sino al presenciar que está-ahí, en lo desoculto, de lo pro-ducido, allí puesto e instaurado [*das Her —und Hin— und Aufgestellte*]», y la ἐντελέχεια es «el tener(-se)-en-el-final, el tener en posesión el puro presenciar que ha dejado tras de sí toda producción y es por lo tanto inmediato: el esenciar en la presencia».[45] Ahora bien, como advierte Beaufret,[46] la ἐνέργεια aristotélica, en sentido estricto, no tiene nada de activo, es decir, de romano. Y no porque sea pasiva, sino porque su sentido es del todo diferente a las nociones de «activo» y «pasivo». El término *actualitas* no conserva la esencia. El ser, pensado bajo la determinación de la *actualitas*, puede integrarse en el pensamiento bíblico y cristiano de la creación, ya que es concebido como «la 'realidad' efectiva de un real que domina por su actuar y que se ve incluido en el proceso del actuar».[47] El ente primero, que la teología denomina «Dios», es también pensado como la causa primera, lo supremo eficiente, el *actus purus* tomista, el *summum bonum*, opuesto al ente creado como condición de posibilidad. Sin embargo, el *summum bonum* tomista no es más que la repercusión del Bien platónico, y este, a su vez, no es más que una Idea por excelencia, aquello que únicamente hace al ente apto para la presencia.[48]

La unidad (*Einheit*) se funda en la preeminencia de la presencia (*Anwesenheit*), o en el presente (*Gegewart*), y no conviene aplicarla fuera de este contexto en el que manifiesta su inexorable soberanía. Si esto es así, la exposición heideggeriana de la presencia y la unidad se aparta de las consideraciones neoplatónicas. Por una parte, no se cuestiona el vínculo entre la unidad y el ser, que se mantiene inviolable; y, por otra, la noción de unidad sirve de base para sustentar un pensamiento del ser ya articulado sobre la preeminencia de la presencia. Sin embargo, para los neoplatónicos el Uno no se identifica con la presencia, concebida como aquello que se abre a la representación y a la captación conceptual. Por ello, el Uno de Plotino no constituye una anticipación de la *Ereignis* heideggeriana, en el sentido de «acontecimiento de apropiación», tal como sostiene Schürmann.[49] En efecto, esta propuesta hace que se considere el Uno (ἕν) no como algo, ni como una hipóstasis, es decir, el

45 Heidegger, M.: *Nietzsche II,* trad. Vermal, J. L., pp. 331-332.

46 Cf. Beaufret, J.: «Energeia et Actus», en: *Didalogue avec Heidegger*, I, *Philosophie grecque*, Minuit, Paris, 1973, p. 138.

47 Heidegger, M.: *Nietzsche II,* trad. Vermal, J. L., p. 339.

48 «Pero también en la *actualitas*, para la cual la *causalitas* sigue siendo determinante en todos los aspectos, se mantiene aún, transformada, la esencia inicial de la entidad: la presencia. El *summum ens* está caracterizado por la *omnipresencia*. Pero también la 'ubicuidad' (estar presente en todas partes) está determinada de modo 'causal'. *Deus est ubique per essentiam* inquantum *adest omnibus ut causa essendi* (qu. 8 a, 3)». Heidegger, M.: *Nietzsche II,* trad. Vermal, J. L., p. 340.

49 *Cfr.* Schürmann, R.: «L'hénologie comme dépassement de la métaphysique», *Les Études philosophiques*, 3, 1982, pp. 331-350.

primer principio de una estructura jerárquica de la realidad, sino como un «proceso puro» —εἶναι, ἕνωσις—, en paralelo con el ser heideggeriano que no es algo, sino un proceso, «dejar-ser».

Ahora bien, el Uno neoplatónico, que introduce Plotino en la arquitectura de la metafísica neoplatónica, no es un «proceso puro» ni un «acontecimiento». Aunque el Uno-Bien no quede reducido a un sentido entitativo, por estar situado «más allá» (ἐπέκεινα) del ser, del pensar y de la vida, sin embargo, es causa y principio productor de todas las cosas. El primer principio de los neoplatónicos está desvinculado de la entidad, de la determinación y de la presencia, que la interpretación heideggeriana conecta entre sí.

Por ello, el Uno-Bien neoplatónico está presente sin estar presente,[50] pues está en todas partes y no está en ninguna parte, está en todas las cosas y no está en ninguna.[51] Más que como una simple manifestación óntica, Narbonne considera el tipo de «presencia» del primer principio neoplatónico del orden de la «resonancia» y de la «repercusión».[52] Así, el Uno-Bien se diferencia de la entidad comprendida tanto de acuerdo con el ὑποκείμενον como con el τι. El principio que denominamos «Uno-Bien» es solo el principio cuya «resonancia» en nosotros toma el nombre de «Uno» o de «Bien», pero de ningún modo del «Uno» o del «Bien», tal como puede ser en sí mismo, del que no conocemos ni podemos conocer nada.

IV

La interpretación de la primera hipótesis del *Parménides*[53] de Platón permite a los neoplatónicos la supresión de todo *lógos* del primer principio: dado que no participa en absoluto del ser, no es; pero no ser no en el sentido de *infra*-ser, como la materia, sino en el de *supra*-ser, potencia productora de todas las cosas. Para Proclo el primer principio es «el no ser que está por encima del ser (τὸ μὴ ὂν ὅ ἐστιν ἐπέκεινα τοῦ ὄντος)»[54] y, para Damascio, «el no ser, que no participa de la esencia (τὸ μὴ ὄν, ὅ ἐστιν μὴ μετέχον οὐσίας)».[55] El Uno-Bien concierne al ámbito de lo que está más allá del ser, por lo que solo es posible captarlo con lo que, en nosotros, es semejante a él, es decir, con lo que está igualmente más allá de nosotros mismos

[50] *Cfr.* Plotino: *En.* VI 9 [9] 4, 25: παρὼν μὴ παρεῖναι.

[51] *Cfr.* Plotino: *En.* III 9 [13] 4. Sobre la omnipresencia y omniausencia del Uno en Porfirio, véase Zamora Calvo, J. M.: «'Everywhere and nowhere'», citado *supra* en nota 36, esp. pp. 515-519.

[52] *Cfr.* Narbonne, J.-M.: *Hénologie, Ontologie et 'Ereignis'*, p. 206.

[53] *Cfr.* Platón: *Parménides* 142a1-2. Sobre la influencia de este diálogo en la constitución del neoplatonismo, véase Dodds, E. R.: «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'», *The Classical Quarterly*, 22, 1928, pp. 129-142.

[54] Proclo: *Comm. in Platonis Parmenidem*, 1073.11-12.

[55] Damascio: *Comm. in Platonis Parmenidem*, 266.18.

y del ser: «por la hipóstasis del alma (τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει)».[56] En efecto, dado que en todos los niveles «lo semejante es conocido por lo semejante», y así la sensación conoce lo sensible, la opinión lo opinable, el razonamiento lo racional, el intelecto lo inteligible, así también «por el uno [en nosotros] conocemos el más unitario Uno y por lo indecible [en nosotros] lo Indecible».[57]

Entre los diálogos de Platón, el *Parménides* es el «más rico en enigmas».[58] Una interpretación relativamente precisa que sea capaz de conducir a cierto consenso en torno a él es difícilmente abordable. En la actualidad, como también sucedía durante su exégesis a finales de la Antigüedad,[59] se reprocha a este diálogo ser objeto de todo tipo de incomprensiones,[60] sin que pueda determinarse exactamente en qué consistiría esa pretendida «interpretación adecuada».

En el Renacimiento Giovanni Pico della Mirandola conecta la lectura del *Parménides* con la del *Sofista*, pues tanto en un diálogo como en otro Platón discute sobre el ser y sobre el uno. Desde la perspectiva neoplatónica, hay una especie de conexión intrínseca entre ambos diálogos. «Los académicos sostienen que en uno y otro caso [*scil.* el *Parménides* y el *Sofista*] Platón sitúa el uno por encima del ser».[61] Con la alusión a los académicos, se refiere a Proclo —o a alguno de sus seguidores— que descubre en el *Sofista*[62] una constatación de la superioridad del Uno sobre el ser que solo se hallaba enunciada en el *Parménides* en forma de hipótesis. De este modo, los comentaristas neoplatónicos que tratan de comprender el significado teológico del *Parménides* acuden a este pasaje del *Sofista*. Al lector que cree que la primera

[56] *Cfr.* Proclo: *Theologia Platonica*, I, 3, 15.16.

[57] Proclo: *Theol.Plat.* I, 3, 15.20-21: τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον.

[58] Beierwaltes, W.: *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 193.

[59] Proclo: *Theol.Plat.* I, 9, 34.2 ss.: «Los primeros de los intérpretes que vamos a examinar son aquellos que hacen descender el propósito de este diálogo [*Parménides*] del nivel de la verdad referente a las realidades fundamentales hasta hacer de ella un ejercicio de lógica (λογικὴν γυμνασίαν)». Cf. Procl. *in Prm.* I, 630.27-635.27.

[60] Sobre la interpretación plotiniana de la inefabilidad del Uno, planteada en la exégesis de la primera hipótesis del *Parménides*, y la posibilidad hermenéutica de «ir más allá de la crítica heideggeriana», véase Hermoso Félix, M. J.: «El *Parménides* de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 49, 2016, pp. 71-90. Una lectura que inaugura esta perspectiva crítica puede encontrarse en Aubenque, P.: «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», en: *Le Néopolatonisme. Actes du Colloque de Royaumont 9-13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 101-110.

[61] Pico della Mirandola, G.: *De ente et uno*, en: Garin, E. (ed.), *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e Scritti vari*, Vallecchi, Firenze, 1942, p. 390. «Dio è l'uno superiore all'ente». Sobre Pico, véase Beierwaltes, W.: «Reuchlin und Pico della Mirandola», en: *Fussnoten zu Plato*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2011, pp. 279-299.

[62] *Cfr.* Platón: *Sophista*, 242c-e.

hipótesis del *Parménides* conduce a conclusiones imposibles, Proclo le recomienda lo siguiente:

> [...] que recuerde también lo que está escrito en el *Sofista*, en el pasaje donde el Extranjero, poniendo a prueba la tesis de Parménides sobre el ser, y demostrando que no puede ser uno, y sobre todo según el propio Parménides, quien dice que el ser es un todo (ὅλον), concluye claramente: 'es preciso, en efecto, que el verdadero uno sea indivisible'. Si, por tanto, el verdadero uno no es sin subsistencia, no en vano el Extranjero critica a Parménides con este argumento.[63]

Asimismo, la demostración en el *Sofista*[64] y la del pasaje del *Parménides* son «convertibles» (ἀντίστροφα), pues en el *Sofista* Platón demuestra: «si el todo es, no es verdaderamente uno», y, en el *Parménides*: «si el uno es verdaderamente uno, no es un todo». El Extranjero y Parménides se refieren al mismo Uno. Por ello, no es posible rechazar el argumento de Parménides en la primera hipótesis y aceptar el del *Sofista*. De ahí que, o bien haya que rechazar que los argumentos del *Sofista* expresen el pensamiento de Platón, o bien haya que aceptar asimismo los argumentos expuestos en el *Parménides*, y considerar que: «este es correctamente el primer principio según Platón y que el verdadero Uno es el Primero».[65] Así pues, en el *Parménides*[66] solo se alude a la existencia del Uno puro de forma hipotética, por lo que, según Proclo, es preciso trasladarse al *Sofista* para confirmar la existencia efectiva del Uno.

V

Más allá del ser neoplatónico, el Uno aparece exento de cualquier delimitación entitativa, situado más allá del pensamiento y de la objetividad (*Gegenständlichkeit*), infinito e incomprensible, en Heidegger queda reducido a un caso de *escalonamientos* o de grados del ente (*Stufen des Seinden*), es decir, una serie continua, donde no se considera la ruptura de la totalidad del ser que el Uno introduce en dirección al infinito.[67]

> ¿De dónde la graduación (*Aufstufung*)? Ya sobre el fundamento de la ἰδέα y de la cercanía a ella. *Cfr. República* de Platón, por ejemplo; pero aquí grados del 'ente', o bien no-ente con respecto al ente hasta el ὄντος ὄν .
>
> ¡Entonces ante todo la graduación neoplatónica!

[63] Proclo: *in Prm.* 1087.13 ss.
[64] *Cfr.* Platón: *Soph.* 244d14-245b11.
[65] Proclo: *in Prm.* 1103.6-10.
[66] Para Beierwaltes es imposible demostrar con certeza, de una vez por todas, qué propósito persigue Platón en este diálogo. *Cfr.* Beierwaltes, W.: *Denken des Einen*, p. 193.
[67] *Cfr.* Beierwaltes, W.: «EPEKEINA», p. 385.

> La teología *cristiana* —*ens creatum* y *analogia entis*.
> Por doquier, donde un *summum ens*. *Leibniz*: mónadas dormitantes <—> mónada central. Todo en una nueva forma neoplatónica de la sistemática en el idealismo alemán. Hasta qué punto todo esto se remonta a Platón y es platonismo, siempre solo grados del ente como diferente realización de la suprema entidad.[68]

El Uno neoplatónico es transcendente tanto con respecto a los entes como con respecto al Ser; por ello, constituye una especie de solución de continuidad y, por tanto, de ruptura, con respecto al conjunto de la realidad, no tanto del resto como de la situación excepcional de la Idea del Bien elevada por encima de la *ousía* en Platón. La lectura heideggeriana de la metafísica y del neoplatonismo se enfrenta a la idea misma de la transcendencia y del carácter sobre-saliente que implica. Desde la perspectiva onto-teo-lógica, el θεός, en cuanto ὄν, queda reducido al nivel de los otros ὄντα, el mismo donde su vínculo con el Ser no es admitido —neoplatonismo—, y donde su estatuto como «existente» o como «ente» le eleva por encima y le distingue ante los otros entes —aristotelismo, tomismo—. De este modo, como propone Narbonne, la «desnivelación henológica» queda transformada sistemáticamente en «desnivelación óntica».[69]

> Nunca podremos concebir el ente a través de la explicación y derivación de otro ente. Solo se puede saber desde su fundación en la verdad del ser [*Seyn*].
> Pero cuán raramente avanza el hombre hacia esa verdad; cuán fácil y rápidamente se entiende con el ente y permanece así expropiado del ser. Cuán forzosa parece la superfluidad de la verdad del ser.[70]

Desde la hermenéutica heideggeriana, el neoplatonismo se topa con el siguiente callejón sin salida: en la medida en que participa de una «derivación» (*Ableitung*), el neoplatonismo solo es platonismo, que equivale a toda la metafísica.

La «desnivelación» representa un tema central de la filosofía neoplatónica.[71] Los neoplatónicos transforman las hipótesis del *Parménides* en una estructura jerárquica de la realidad, tomando como punto de partida la fórmula de ἐπέκεινα, heredera de la terminología henológica parmenídea. Los pensadores del Uno, desde Plotino a Pico della Mirandola, emplean una terminología henológica basada en la diferencia radical. El primer principio, interpretado en el sentido de desnivelado, permanece ininteligible e inefable por estar más allá de todo concepto y de todo nombre. Plotino y Proclo ponen de manifiesto la insuficiencia del concepto y del discurso para dar cuenta del primer principio, ya que su «naturaleza» permanece en sí misma

68 Heidegger, M.: *Beiträge*, pp. 273-274; trad. de Picotti, D. V., p. 224.
69 *Cfr.* Narbonne, J. M.: *Hénologie, Ontologie et 'Ereignis'*, p. 197.
70 Heidegger, M.: *Beiträge*, p. 231; trad. de Picotti, D. V., p. 192.
71 *Cfr.* Narbonne, J.-M.: *Hénologie, Ontologie et 'Ereignis'*, p. 55 y p. 190.

radicalmente incomprensible e inefable. Por su parte, Pico della Mirandola continúa esta tradición (neo)platónica en el Renacimiento, cuando señala que sitúa «a Dios desde entonces de la manera más eminente, por encima incluso de la unidad, de la bondad, de la verdad, por encima del ser (*esse*) que habíamos concebido».[72] La crítica que Heidegger dirige a la metafísica occidental conecta, desde otro enfoque, con el principio de desnivelación neoplatónico, basado en la axiomática del Uno. Si establecemos una comparación entre la tradición (neo)platónica y la posición de Heidegger sobre la ἐπέκεινα, observamos con mayor nitidez su particular «lectura» de esta tradición.

72 Pico della Mirandola, G.: *De ente e uno*, cap. 5, p. 414 Garin.

¿DESDE DÓNDE INTERPRETA HEIDEGGER LA TRADICIÓN? EL EJEMPLO DE SU LECTURA TEMPRANA DE ARISTÓTELES

Francisco de Lara
*Pontificia Universidad Católica de Chile**

Mi contribución a este volumen colectivo sobre la interpretación heideggeriana de filósofos de la tradición pretende ofrecer algo así como una base general y previa acerca del lugar desde el que dicha interpretación se realiza en los años de sus primeros cursos friburgueses (1919-1923). Se tratará, por consiguiente, de indicar en general desde dónde y en qué sentido lleva a cabo el joven Heidegger sus interpretaciones en estos cursos, para lo cual me serviré del ejemplo concreto de su interpretación de Aristóteles de los años 1921-22. Con esto se hará visible, espero, la *idea de filosofía* que Heidegger defiende durante esta etapa de su pensamiento y el motivo por el que esta concepción de la filosofía conlleva necesariamente una confrontación con el Estagirita. A pesar de lo acotado del periodo que trataré, me parece que algunos aspectos de lo que se dirá a continuación pueden servir para aclarar cómo se dirige Heidegger, en general, a otras filosofías, así como el motivo por el que sus interpretaciones son siempre tan originales como discutibles.

I. La estructura de la interpretación

En sus lecciones friburguesas de 1921/22 (GA 61) y en la primera parte del escrito de este mismo período conocido como *Informe Natorp*, Heidegger expone con bastante detalle lo que él mismo denomina su «situación hermenéutica» —esto es, el horizonte filosófico desde el que lleva a cabo sus interpretaciones— para, desde ahí, pasar a la dilucidación concreta de algunos textos aristotélicos. Lo primero que uno podría preguntarse ya en este punto es, en general, por qué se considera necesario aclarar previamente el horizonte desde el que interpreta los textos aristotélicos, en

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1160072 de Conicyt, Chile.

lugar de empezar sin más a considerarlos. Nos sorprende que Heidegger proceda así, ya que por lo general ocurre más bien lo contrario: nos encontramos con infinidad de interpretaciones sobre cualquier aspecto de la historia de la filosofía sin que sus artífices se detengan a preguntarse por el lugar filosófico-metódico desde el que son efectuados. ¿A qué se debe, entonces, que Heidegger considere necesario poner tanto celo en esos aspectos preliminares?

Topamos ya en este punto con la primera convicción fundamental del joven Heidegger. Según él, una interpretación filosófica sólo logra ser tal y, con ello, abrir un acceso adecuado al pensamiento con el que se pone en discusión, si es capaz de transparentar previamente su propia «situación hermenéutica», el lugar desde el que se dirige filosóficamente a otra filosofía. La interpretación debe iniciarse con una aclaración de los aspectos que forman su situación, con una *apropiación* de ellos. Para Heidegger, todo acercamiento interpretativo a una filosofía está inserto en un horizonte de precomprensión en el que el investigador siempre se mueve. La captación de un pensamiento heredado está mediada siempre, ya incluso desde el primer acceso, por una serie de condicionantes previos que afectan tanto al lugar desde el que el investigador pone en marcha su interpretación como al 'objeto' al que se dirige. Cuando nos disponemos a iniciar la interpretación de una filosofía del pasado, tenemos de antemano una comprensión determinada, por más que ciertamente vaga, de lo que signifique interpretar y, de lo que sea o deba ser, en general, una interpretación filosófica. Del mismo modo, lo interpretado está ya ahí de antemano de alguna manera; ya antes de que la interpretación se ponga en marcha tenemos cierta noticia de ello. Además, nos dirigimos a lo interpretado con algunas cuestiones determinadas, en aras de indagar en ello algo concreto, es decir, lo interpretado se encuentra ya siempre en una determinada dirección interrogativa. Todo esto puede ser más o menos vago e implícito, y a menudo lo es casi por completo. En cualquier caso, vemos que la interpretación concreta está siempre pre-condicionada en diversos sentidos: *primero*, y quizá todavía menos visiblemente que el resto, en lo que respecta a la comprensión que la interpretación tiene de lo que sea, en general, interpretar filosóficamente, del carácter y el sentido de su propio quehacer; *segundo*, en lo relativo al modo en que está ya precomprendido, predenotado, el asunto a interpretar; y, *tercero*, en lo relativo a las cuestiones que guían la interpretación de dicho asunto.

Una interpretación que quiera avanzar en su propósito con una cierta seguridad y sabiendo lo que hace deberá, por ende, aclararse sobre los elementos de los que en todo caso parte. Únicamente de esta forma se asegura la posibilidad de moverse en la dirección que realmente la motiva, sin caer en modos de proceder, concepciones del objeto temático o problemas directrices que no sean propios de dicha motivación. Sólo mediante una aclaración de este tipo le es posible a la interpretación librarse de concepciones heredadas, más o menos presentes ambientalmente y adoptadas sin un verdadero esfuerzo de autoaclaración. Únicamente entonces se

está en condiciones de evitar que se inmiscuya en el seno de la interpretación una comprensión determinada de lo que signifique interpretar, del carácter y el sentido de la interpretación que se pone en marcha o de los problemas que deben guiar dicha interpretación. Heidegger denomina en estos años «coyuntura» (*Lage*) al todo de precomprensiones en las que de antemano se encuentra la investigación. Así pues, dicha investigación sólo logrará ser propiamente tal cuando se *apropie* de su coyuntura, es decir, cuando se aclare el horizonte comprensivo en el que se encuentra y desde el que se dirige a sus objetos temáticos. La indagación, por tanto, no se inicia con el intento de apartar de sí toda determinación previa por considerarla histórica o subjetiva, sino que su intento consiste en hacerse con ese horizonte y vivir en él de modo propio, habiéndolo ganado como la propia *situación*. A esta apropiación de la coyuntura la denomina Heidegger en estos años «configuración de la situación hermenéutica» (*Ausbildung der hermeneutischen Situation*).[1] La investigación, por tanto, debe iniciarse transparentando y configurando dicha situación hermenéutica. Este es el cometido previo que cumplen el mencionado primer curso sobre Aristóteles de 1921/22 y la primera parte del *Informe Natorp*, denominada por ello justamente «Indicación de la situación hermenéutica».

¿Qué aspectos deben ser ganados por la interpretación para que ésta pueda iniciarse y ser llevada a cabo de un modo metódicamente satisfactorio, es decir, que responda a las exigencias de una investigación filosófica? Lo hemos mencionado ya: lo primero y más importante es aclararse acerca de la comprensión que la interpretación tiene de lo que sea interpretar, del carácter de su propio quehacer investigador. A esto es a lo que Heidegger denomina en el *Informe Natorp* el «estado de la mirada» (*Blickstand*) de la investigación.[2] El investigador debe aclararse acerca del sentido y el modo de ser de su propia investigación y de lo que signifique, finalmente, investigar. La interpretación heideggeriana de Aristóteles, en tanto que interpretación *filosófica*, debe, en última instancia, preguntarse por el modo de ser de la filosofía. Esta tarea en absoluto menor es para Heidegger la fundamental y aquella en la que se juega todo. Desde aquí deben aclararse, además, los otros dos aspectos implicados en toda interpretación. Desde la dilucidacion de lo que sea la filosofía y del sentido que tiene para ella realizar interpretaciones de autores del pasado debe quedar claro la forma como se tiene de antemano el pensamiento interpretado —lo que Heidegger llama la «tenencia de la mirada» (*Blickhabe*)— y las cuestiones que dirigen y encarrilan la interpretación de dicho pensamiento, la denominada «vía de la mirada» (*Blickbahn*).[3]

[1] V. por ejemplo GA 61, 3 y GA 62, 275 y sobre todo 347. Las traducciones de todas las citas han sido realizadas por el autor.

[2] V. GA 62, 365.

[3] Cf. GA 62, 345.

Así pues, a fin de aclarar por qué es, en general, necesario para la investigación filosófica emprender una confrontación interpretativa con determinados escritos de Aristóteles, por qué ciertos escritos en concreto, en cuanto qué se toma a Aristóteles en esa interpretación y en qué sentido son interrogados dichos escritos, es preciso intentar aclararse primero sobre el «estado de la mirada», esto es, sobre el modo como Heidegger entiende en estos años el carácter y el sentido de la indagación filosófica.

Pasamos, por tanto, a explicitar la situación hermenéutica de Heidegger en sus interpretaciones de Aristóteles, empezando por el estado de la mirada (*Blickstand*), esto es, exponiendo de forma sintética la comprensión de la filosofía que es propia del Heidegger de los primeros cursos friburgueses. Una vez hecho esto, veremos en cuánto qué es tenido Aristóteles en las interpretaciones heideggerianas (su «tenencia de la mirada») y en qué dirección, a través de qué cuestiones, se entra en diálogo con él (su «vía de la mirada»).

II. El «estado de la mirada» de Heidegger en sus interpretaciones: motivación y sentido del filosofar[4]

1. La motivación de la filosofía

El intento que Heidegger emprende en estos primeros cursos friburgueses consiste nada más y nada menos que en la refundación de la filosofía desde lo que considera su base última, a saber, desde su motivación fundamental. Heidegger intenta dilucidar qué forma de vida es la filosofía, qué motiva esa forma de vivir y a qué apunta, cuál es su pretensión. Sólo desde esta dilucidación se dejaría ver cómo debe llevarse a cabo la investigación filosófica y cómo debe ésta comprenderse a sí misma. ¿Cuál es, entonces, para este Heidegger la motivación de la filosofía?

Dicho primero formalmente —sin atender al objeto al que se dirige— la motivación del filosofar parece consistir para Heidegger en el intento de alcanzar claridad última y fundamental. La filosofía, en efecto, es caracterizada por el joven Heidegger como un comportamiento cognoscitivo, es decir, como un modo cognoscitivo de relacionarse con algo. En tanto cognoscitiva, la filosofía se dirige a algo de modo tal que pretende determinar qué y cómo es ese algo en sí mismo. Así pues, si bien en esta definición del filosofar como comportamiento cognoscitivo no está decidido todavía con qué se relaciona ese comportamiento, sí lo está el modo como toma aquello que pretende determinar. El

4 Este apartado se basa en mi trabajo previo «Fenomenología del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger», en Cardona, Luis Fernando (ed.): *Heidegger: El testimonio del pensar*. Bogotá: Ed. Javeriana, 2007, págs. 27-47.

comportamiento, en tanto cognoscitivo, toma aquello que pretende determinar como algo *que es*, como un ente. Tal y como señala Heidegger, filosofar es un «comportamiento cognoscitivo hacia…, en el que el objeto temático (*Gegenstand*), en tanto objeto temático de conocimiento, es apelado como ente».[5] Lo que dicho comportamiento pretende es *determinar* aquello que ha sido tomado como algo ente. Y lo que esta determinación hace concretamente es decir, primero, que el objeto es y, además, qué es y cómo es.[6]

Al tratarse de un comportamiento cognoscitivo, la filosofía es para Heidegger también ciencia, entendida ésta formalmente como acabamos de desarrollar, como la determinación de algo en cuanto ente y en su «ser-qué-cómo» (*Was-Wie-Sein*).[7] Sin embargo, la filosofía se distingue de otros comportamientos cognoscitivos en que ella es, en palabras de Heidegger, un «comportamiento cognoscitivo *de principio* (prinzipiell *erkennendes Verhalten*)»[8], es decir, porque pretende determinar algo según lo principal en ello. Y, puesto que lo que se determina es algo ente, determinarlo de principio no puede significar sino determinarlo respecto a su *ser*. En palabras de Heidegger:

> La filosofía es comportamiento cognoscitivo de principio para con lo ente. Aquello para con lo que dicho comportamiento se comporta debe darse, por tanto, en su auténtico y último carácter de principio: el ente considerado en última instancia, no en referencia a otro ente, sino en sí mismo y en cuanto tal […] ¿Y qué es lo principal para dicho ente en sí? ¿Qué es aquello de lo que se puede tratar en última instancia para el ente en cuanto tal? El ser o, más precisamente, considerando el modo en que un tal «ser» es captable: el «sentido de ser». Es preciso mantener esto presente de forma explícita: el ser, el sentido de ser, es lo filosóficamente principal de todo ente[9].

Según esto, la posible forma de cumplimiento de la tendencia filosófica tiene el carácter de un determinar algo principalmente, es decir, de un *comprender y conceptuar algo ente en su (sentido de) ser*. Ahora bien, ¿qué es según Heidegger lo que la filosofía pretende comprender? ¿La comprensión de qué ente motiva al filosofar?

Aquello sobre lo que la filosofía intenta obtener claridad radical es para el Heidegger de los primeros cursos de Friburgo el propio vivir, el sí-mismo (*Selbst*) «[del] que de algún modo se trata, en última instancia, en la filosofía»[10]. La motivación del filosofar es, pues, concretamente llegar a una comprensión

5 GA 61, 55.
6 V. GA 61, 54: «El determinar concipiente 'dice' que el objeto temático es, qué es y cómo es.
7 GA 61, 19 y 23-24.
8 GA 61, 58
9 GA 61, 58.
10 GA 9, 35.

última del sí-mismo, es decir, a una radical *autocomprensión*. Entenderse a sí mismo no puede significar, como decíamos, sino entender qué y cómo *es*, en cada caso, uno mismo, es decir, qué y cómo *soy*. La motivación filosófica consiste en aclarar esto *fundamentalmente*, es decir, en comprender el propio *sentido de ser*: en qué sentido soy, qué significa *ser* para ese ente que soy yo mismo.

En qué sentido sea el sí-mismo, el vivir en cada caso propio, es lo que debe ser comprendido de principio. Eso implica para Heidegger que debe ser transparentado en una investigación de la que no es posible tener noticia sin más, sino que debe ser ejecutada en cada caso por uno mismo. Que el sentido de ser del sí-mismo sólo pueda ser tenido propiamente en un acto así implica para Heidegger que dicho sentido sólo se manifiesta en cuanto tal, que sólo es propiamente, cuando es ejecutado de ese modo. Comprender el ser en cada caso propio significa, por tanto, en última instancia, ser comprensivamente, ser en el modo del comprender. Ésta es, pues, la aspiración de la filosofía, lo que motiva fundamentalmente el filosofar. La motivación de la filosofía consistiría en el intento de ser comprensivamente, de ejecutar y mantenerse en una forma de vida radicalmente investigativa, que hace cuestión radical del propio ser. De ahí que la filosofía sea caracterizada por Heidegger como un modo posible de ser del sí-mismo: el modo en que éste intenta llevar a claridad fundamental su propio ser y que, a una con ello, pretende serlo propiamente. Heidegger denomina a este modo «el estar despierto del *Dasein* para consigo mismo».[11]

2. La filosofía como ontología del Dasein

Hasta aquí esta breve caracterización de la motivación del filosofar tal y como Heidegger la concibe. Pasamos ahora a exponer la figura filosófica que surge de ella. Dicha exposición se llevará a cabo poniendo de relieve las cuatro direcciones fenoménicas de la filosofía. Según Heidegger, el ente del que la filosofía se ocupa es, como acabamos de ver, el vivir fáctico o sí-mismo (*Selbst*). Esto, sin embargo y como se mostrará a continuación, trae consigo que la filosofía se ocupe también, a la vez y necesariamente, de su propio tiempo, de su tradición y de ella misma, de la propia filosofía.

Si la filosofía es coherente con la motivación que le es propia y se mantiene firme en ella, entonces procurará no perder jamás de vista su carácter de acto ejercido, de ejecución (*Vollzug*) y posibilidad de ser del sí-mismo. Así, deberá cuidarse de no transformar en un objeto aquello que investiga y de no entenderse a sí misma como una investigación de objetos que procede con los medios metódicos y conceptuales propios de esas investigaciones. Antes al contrario, deberá interrogarse fundamentalmente sobre lo que sean método y concepto,

[11] GA 63, 15.

es decir, aclarar siempre de nuevo el modo en que ella accede, se apropia y lleva a expresión (determina) lo que pretende dilucidar. De ahí la centralidad del problema del método y de la formación de conceptos para la filosofía. Éstos, efectivamente, constituyen dos de los problemas fundamentales de la filosofía según el joven Heidegger: a saber, los dos problemas que se refieren a la cuarta de las direcciones recién indicadas, a la filosofía misma. El problema del método es, en concreto, el problema del acceso y la interpretación del vivir fáctico en tanto tal. Por su parte, el problema de la formación de conceptos —más conocido como problema de la intuición y la expresión—, se plantea cómo determinar expresivamente ese sentido sin por ello objetivarlo. Lo que está en juego aquí, por tanto, es justamente la posibilidad de que algo sea interpretado y expresado originariamente. Para ello es necesaria una investigación que se sabe a sí misma una posibilidad de ser de ese ente que pretende ser comprendido. Dicha posibilidad debe ser ejercida para ser tal y, a una con ello, debe hacer del problema del método y de la conceptualidad dos cuestiones a aclarar siempre de nuevo.

Volvamos ahora a la primera de las direcciones fenoménicas de la investigación filosófica, al sí-mismo, para ver de dónde parte dicha investigación y, desde ahí, las otras dos direcciones fenoménicas que restan: el propio tiempo y la tradición. La filosofía es para este Heidegger el intento ejecutado en cada caso por el sí-mismo de alcanzar una autocomprensión radical, es decir, una comprensión del sentido del propio ser. Dado que la filosofía pretende determinar qué y cómo sea el sí-mismo, debe mantener como suelo fenoménico el modo en que éste es y en el que se entiende a sí mismo habitualmente. En otras palabras, la filosofía debe partir siempre de lo que Heidegger denomina la experiencia fáctica del vivir y autocomprenderse como una determinada modalidad modificadora de dicha experiencia. Partiendo de la experiencia fáctica, cotidiana, que tiene de sí, el *Selbst* investiga el sentido de su propio ser, se pregunta a este respecto y, de esta forma, modifica el modo como experiencia habitualmente.

Por otra parte, dicho *Selbst* —el 'vivir fáctico' o 'Dasein', como Heidegger empieza a llamarlo ya en estos cursos— no se tiene a sí mismo como un contenido neutral de su experiencia, sino que se entiende siempre de algún modo, se mueve siempre en una determinada comprensión acerca de lo que él es. Esa comprensión, sin embargo, no la ha ganado de modo propio y expreso. Es decir, el *Dasein* se mueve en una comprensión de su ser sin que esté muy claro cómo la ha adquirido y, a decir verdad, ni siquiera en qué consiste ésta propiamente. Algo así es posible, según Heidegger, porque en la experiencia fáctica del vivir hay siempre a disposición una serie de interpretaciones históricas del sí-mismo. Por ello, y puesto que la filosofía consiste en el intento de alcanzar una tal autocomprensión por cuenta y con medios propios, el filosofar debe

ponerse en marcha desde esa situación histórico-fáctica en la que el *Dasein* está interpretado y se comprende ya siempre. La filosofía debe partir de su historicidad para cuestionarla y, de ese modo, abrirse camino a través de las interpretaciones dadas impropiamente del ser en cada caso propio. Es en la confrontación con las interpretaciones que son características de su tiempo y que él mismo se pro-pone como el *Dasein* abre una y otra vez la posibilidad de preguntar comprensivamente por su propio ser. De ahí que la filosofía tenga también necesariamente como dirección objetual o fenoménica su propio tiempo en este sentido. Para poder llevar a cumplimiento su intento de alcanzar una comprensión última del sentido de ser del sí-mismo, debe ponerse en claro sobre las interpretaciones dominantes a este respecto que caracterizan su situación histórica.

Además, y puesto que estas interpretaciones arraigan —tanto por lo que respecta a su conceptualidad como a sus planteamientos— en la tradición, la filosofía debe confrontarse con esa tradición y dejar ver de qué modo ésta influye y pervive en las interpretaciones dominantes del presente. En efecto, dichas interpretaciones tampoco han sido ganadas de modo propio por el presente, sino que viven de una forma poco clara, más o menos latente, en él. Se hace precisa, por tanto, una dilucidación y ejecución propia de las experiencias fundamentales en las que se basan las interpretaciones tradicionales que han llegado a ser dominantes. Estas concepciones dificultan y, a la vez, devienen el medio necesario para la interpretación del *Dasein* en él mismo y a partir de él mismo. La necesaria confrontación con ellas recibe en Heidegger el conocido nombre de *destrucción* de la tradición. La tradición constituye, por lo tanto, la última dirección fenoménica que faltaba por mencionar. La filosofía, pues, en tanto plasmación coherente de la motivación de comprenderse radicalmente, tiene la forma de un ejercer el propio vivir en el modo comprensivo, esto es, en cuanto investigación por el sentido del propio ser que parte de la propia facticidad histórica.

III. El sentido de las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles

Volvamos ahora —ya una vez aclarado el «estado de la mirada» de Heidegger, esto es, su idea de la filosofía— a las otras preguntas que han quedado pendientes. Queríamos aclarar *por qué* a una tal filosofía le es necesario emprender una interpretación del pensamiento de Aristóteles, *en cuanto qué* es tomado Aristóteles en esa interpretación y *en qué dirección* se interpreta dicho pensamiento.

1. El porqué de la interpretación

Si la filosofía consiste en la investigación del sentido de ser del vivir fáctico, cabe preguntar qué importancia poseería para ella la interpretación de filosofías

pasadas y, en concreto, de la filosofía de Aristóteles. Como se ha indicado, dicha importancia se basaría para Heidegger en que el *Dasein* «vive casi siempre en lo impropio, es decir, en lo sobrevenido, en aquello que se le asigna y de lo que él se apropia de una forma mediana (*durschnittsweise*)»[12]. El vivir fáctico se entiende a partir y a través de concepciones tradicionales que no ha ganado en una interrogación propia. Estas concepciones afectan incluso al sentido de ser bajo el que el *Dasein* se interpreta. En concreto, el *Dasein* tiende a tomarse como algo con carácter de naturaleza, de acontecimiento mundano[13]. Por ello es necesario que la investigación filosófica se abra paso con una destrucción de esta precomprensión, esto es, con la apropiación de este fondo interpretativo. Dicha apropiación tiene lugar mediante la confrontación con las experiencias fundamentales que dieron lugar a esta concepción y con la conceptualidad en que ésta se expresó. Es preciso volver a poner de relieve las experiencias que guiaron dicha interpretación del *Dasein*, ya que ella forma parte de un modo de comprendernos que se ha vuelto obvio, aproblemático. Según Heidegger,

> [...] la interpretación del vivir se mueve [...] en conceptos fundamentales, planteamientos y tendencias explicativas surgidas de experiencias del objeto temático de las que no disponemos ya desde hace tiempo. [...] Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad se ve [...] obligada a poner de manifiesto (*auflockern*) los motivos ocultos y las tendencias y vías de interpretación implícitas que se dan en el estado de interpretación (*Ausgelegtheit*) heredado y hoy dominante, y a avanzar, mediante un regreso deconstructivo, hacia las fuentes originarias que motivan la explicación[14].

La interpretación del vivir que es característica de la coyuntura presente y que toma al *Dasein* de antemano como un acontecimiento natural, como un objeto que puede ser estudiado de forma teórica, se basa según Heidegger en la conceptualidad griega y en las experiencias fundamentales del *Dasein* que esta conceptualidad expresa y de las que ya no disponemos. El suelo sobre el que se trazan los intentos de autocomprenderse que ejecuta el vivir fáctico no es otro, por tanto, que el griego, si bien llegado a nosotros con modificaciones fundamentales. Los hilos de esta historia efectual pueden retrotraerse, especialmente, hasta Aristóteles. Heidegger ve en Aristóteles el punto inicial que da lugar a las «fuerzas efectuales (*Wirkungskräfte*) decisivas constitutivas del carácter de ser de la situación actual»[15]. Además, y por otra parte, Aristóteles es

[12] GA 62, 366.
[13] Cf. GA 62, 367.
[14] GA 62, 367-368.
[15] GA 62, 369-70.

también la cúspide, el punto culminante de la filosofía griega que le antecede, la «culminación y configuración concreta de la filosofía anterior».[16]

2. El «en cuanto qué» de la interpretación

De este modo queda más claro *por qué* la investigación filosófica debe llevar a cabo necesariamente una confrontación interpretativa con los escritos de Aristóteles. Dicha interpretación es necesaria en la medida en que el filosofar se pone en marcha explicitando y discutiendo las experiencias originarias en que arraigan finalmente las interpretaciones y problemáticas dominantes en el presente. Pero, además, esto nos muestra también *en cuanto qué* se considera a Aristóteles, de qué modo lo toma la interpretación. Aristóteles, según acabamos de ver, no es simplemente un autor de la historia de la filosofía, un punto de dicha historia que estudiamos indiferenciadamente, como podríamos estudiar cualquier otro, sino que está considerado como cúspide del modo griego de tenérselas filosóficamente con el objeto temático de la filosofía, esto es, con el sentido de ser del *Dasein*. En Aristóteles estaría configurado de modo concreto cómo, en cuanto qué, bajo qué luz es visto el ser del *Dasein* y mediante qué conceptualidad ha sido expresado todo ello en Grecia. Además, para Heidegger, Aristóteles es también el suelo, no siempre vislumbrado con claridad, de la interpretación cristiana del vivir y de los modos como dicha interpretación se transforma en el idealismo alemán y en el s. XIX, llegando así hasta nuestros días. Según Heidegger, Aristóteles ganó en su *Física* «un nuevo punto de partida fundamental del que se nutren su ontología y su lógica, de las que está atravesada la historia de la antropología filosófica»,[17] esto es, la historia de las interpretaciones filosóficas del sentido de ser del *Dasein*.

De esta manera entra Aristóteles en la interpretación: él es tomado como el punto central y determinante de la interpretación del vivir fáctico, como el momento de mayor importancia histórica en las investigaciones filosóficas del *Dasein* y, por ello, como aquel modo de captar y llevar a expresión el sentido de ser del *Dasein* con el que la interpretación debe necesariamente confrontarse.

3. La dirección interrogativa de la interpretación

Tan sólo nos falta considerar en qué dirección se interroga a Aristóteles, qué cuestiones fundamentales se le dirigen a fin de hacerlo fructífero para la investigación. Heidegger considera las investigaciones realizadas por Aristóteles como una auténtica interpretación originaria y radical del vivir fáctico.

[16] *Ibidem*.
[17] GA 62, 371.

Así pues, la interpretación fenomenológica de sus textos intentará poner de relieve y hacer visible la manera como éste experiencia y concibe el sentido de ser del *Dasein*. Las cuestiones directrices de la interpretación serán por tanto relativas a estos aspectos, al enfoque bajo el cual Aristóteles mismo interpreta el fenómeno del vivir y al modo como conceptualiza esa comprensión directriz. La interpretación destructiva busca aclarar cómo está experienciado fundamentalmente el ser del *Dasein* y cómo se explicita esa experiencia fundamental. En palabras de Heidegger:

> La pregunta que conduce la interpretación debe ser la siguiente: ¿En cuanto qué objetualidad de qué carácter de ser está experienciado e interpretado el ser-hombre, el 'ser en la vida'? ¿Cuál es el sentido de existencia en el que la interpretación pone de antemano al objeto temático hombre? Dicho brevemente, ¿en qué carácter de ser se tiene previamente a dicha objetualidad? Además, ¿cómo está explicitado conceptualmente este ser del hombre, cuál es el suelo fenoménico de la explicitación y qué categorías ontológicas surgen como explicitaciones de lo visto de ese modo?[18]

IV. Conclusión

Se ha intentado mostrar por qué, en cuánto qué y en qué dirección interpreta Heidegger a Aristóteles, para lo cual era preciso aclarar primero el sentido general del filosofar según este joven Heidegger y la forma concreta que dicho filosofar toma. Se trata de una investigación que, mediante la destrucción del propio tiempo y de la tradición, pretende lograr una comprensión fundamental del sentido del propio ser como camino para ser en el modo propio. Apreciamos de esta manera algo que vale para Heidegger en general: que interpreta las filosofías con las que se confronta desde su propia comprensión de la filosofía. Este es el motivo por el que un mismo autor puede ser reinterpretado de diversas formas a lo largo de los años, según va cambiando la concepción del filosofar que Heidegger posee. En las diversas interpretaciones de Aristóteles que Heidegger realiza encontramos un ejemplo paradigmático de sus desplazamientos hermenéuticos. Lo que no parece cambiar, por el contrario, es la estructura de la situación hermenéutica: Heidegger interpreta siempre desde un determinado «estado de la mirada» —una comprensión de lo que sea la filosofía—, así como desde una «tenencia de la mirada» y una «vía de la mirada» íntimamente solidarias con dicha comprensión.

[18] GA 62, 372-373

HEDONÉ, PHÓBOS Y *THLIPSIS*. HEIDEGGER, ARISTÓTELES Y SAN PABLO SOBRE LA INQUIETUD QUE ATRAVIESA EL RÍO*

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid

En una carta dirigida a Wilhelm von Humboldt poco antes de su muerte, el 17 de marzo de 1832, Goethe afirma que «[e]l mejor genio es el que asimilando todo, sabe también corresponder a todo, sin hacer quebranto alguno al temple fundamental propio, que se llama carácter, sino más bien realzando este incluso por primera vez y autorizándolo según su potencialidad». Estas palabras me han parecido siempre inspiradoras del estilo filosófico característico del autor de *Ser y tiempo* (*SuZ*), obra que sencillamente resulta inviable leer con un mínimo de provecho sin entenderla como un palimpsesto en que los pensadores clásicos griegos —especialmente Aristóteles—, pero también San Agustín, San Pablo y Lutero, y en realidad enteros tramos de la doxografía filosófica medieval y moderna comparecen replegados en los conceptos forjados y los pasos dados en la argumentación, al hilo de una *wiederholende Erneuerung* (*SuZ*, p. 226). No es de extrañar por ello que la lectura de los cursos universitarios de Heidegger, especialmente los dictados en Friburgo y en Marburgo en los años 20, contribuyan a dibujar un mapa necesario para el lector interesado en acceder a la genealogía de términos que han consolidado su legitimidad en el panorama filosófico actual. Este ejercicio de cotejo, de búsqueda

* Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander, y del proyecto de innovación educativa *Precariedad, exclusión y diversidad funcional. Lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (PIMCD UCM 2018, n.º 148), financiado por el Vicerrectorado de Calidad de la UCM. Originalmente estas páginas se presentaron como ponencia en el Congreso internacional *Heidegger, lector de la tradición*, organizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM por la profesora Alba Jiménez, a la que agradezco la invitación a participar y el espíritu de camaradería y generosidad presente en todas las actividades académicas que impulsa. Los comentarios recibidos durante esos días me sirvieron para mejorar algunos aspectos de mi argumentación.

del armazón conceptual requerido por la analítica existenciaria en comentarios tan demorados como atrevidos de antiguos pasajes de la *Ética Nicomáquea*, de las *Confesiones* de San Agustín o de las cartas de San Pablo no desembocará, sin embargo, en una necesaria adhesión a los puntos de vista de Martin Heidegger, pero sí al menos en una comprensión suficiente de los motivos por los que se tomaron decisiones conceptuales como las sostenidas en el ensayo de 1927, truncado en lo más denodado de la ascesis fenomenológica. Esta orientación principal es la que me gustaría tomar como guía en un ensayo de análisis de al menos tres referencias conceptuales que se entrecruzan en la formación de un *Grundbegriff* tan preñado de contenido como es el caso de la *Sorge* —el ser del *Dasein*, según el § 41 de *SuZ*—, traducido por José Gaos como *cura*, que quizás resuene menos anticuado, pero también menos pomposo y enigmático, a nuestros oídos vertido como *inquietud*. Podría parecer que de la misma manera que en el quinto acto del *Fausto* de Goethe entran a medianoche las figuras descritas como cuatro mujeres canosas —Escasez [*Mangel*], Deuda [*Schuld*], Pobreza [*Not*] e Inquietud [*Sorge*]—, para reclamar sus derechos sobre el vasallo de Mefistófeles, pero solo las tres primeras se retiran, dejando a la cuarta en escena, la inquietud se encarga en el texto de *SuZ* de condensar una visión de la existencia que vuelve prescindibles de la mano de una compleja *Aufhebung* la óptica que sobre ella asumen el placer [*hedoné*], el temor [*phóbos*] y la tribulación [*thlipsis*].

La intervención que presento aspira a arrojar algo de luz sobre la compleja relación que el pensamiento de Heidegger muestra tener con sus fuentes, delimitando un cierto itinerario de lectura que recorre los términos mencionados y viene a parar en aquel que se convierte en fuerza centrípeta en 1927. Antes de iniciar nuestro camino, detengámonos un momento en el recordatorio, dotado de una potente carga de profundidad, que Hans Blumenberg recoge en su «La inquietud de la existencia», capítulo final del libro *La inquietud que atraviesa el río*, publicado en Suhrkamp en 1987.[1] En ese texto se recuerda el provecho a extraer del artículo —«Faust und die Sorge»— que el germanista Konrad Burdach publicara en 1923 en el primer número de la *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* de Erich Rothacker, citado en nota por Heidegger en *Ser y Tiempo* (*SuZ*, p. 196; trad. p. 217),[2] que toma del trabajo preciosas informaciones filológicas

[1] Trad. castellana por J. Vigil, revisada por D. Innerarity, Barcelona, Península, 1992.

[2] Acerca del ascendiente del artículo de Burdach sobre la forja de un concepto clave del pensamiento de Heidegger recomiendo la consulta del trabajo de J. Gaos, «La cura en Goethe y Heidegger», en Id., *Obras completas* , tomo X, México, Nueva Biblioteca Mexicana, 1999, pp. 117-121. Remitimos asimismo al trabajo sobre esta asociación conceptual de Ellis Dye, «Sorge in Heidegger and in Goethe's *Faust*», *Goethe Yearbook* 16 (2009), pp. 207-218. Un ensayo excepcional sobre la capacidad de las coordenadas de la analítica existenciaria de Heidegger para orientarnos antes las contradicciones internas de la condición neoliberal es el capítulo de libro de Carrasco-Conde, A.: «Salen Escasez, Deuda y Pobreza. Entra Inquietud (Goethe. Fausto, Acto quinto, vv. 11382-11390).

mencionadas en el § 42 como ejemplo de la «autointerpretación preontológica del Dasein». Como bien señala Blumenberg, en ese texto de Burdachs se establece una intensa conexión entre la *Sorge* que comparece en el *Fausto* de Goethe y un poema de Herder de 1787 —*El hijo de la inquietud*, contenido en el vol. III de los *Zerstreuten Blätter*—, que a su vez versiona una fábula originariamente griega, reformulada en latín por Higino, literato del siglo I d.C., que llegó a dirigir la Biblioteca Palatina en tiempos de Augusto y fue contemporáneo y amigo de Quintiliano. La trama de la fábula ha corrido mejor suerte que el dato de su existencia: en ella inquietud, mientras atraviesa un río —*cum fluvium transiret*—, sobre cuyas aguas posiblemente ve reflejada su figura —lo que la muestra *cogitabunda*—, decide detenerse a moldear —*fingere*— con un terrón de arcilla una figura a su imagen y semejanza. Cuando el nuevo ser ya está configurado, aparece Júpiter, que le insufla el espíritu y comienza a disputar con la cura el derecho a dar nombre a la criatura. Finalmente, a los contendientes se suma *tellus*, a saber, la madre tierra —alegorizada en el *Ara Pacis* augusteo— que había brindado al nuevo ser la posibilidad de contar con un cuerpo material. Saturno, es decir, Krónos, interviene a la postre como árbitro definitivo, concediendo a cada cual su parte en el ser que pasará a llamarse *homo*, en proximidad con el *humus* del que procede, de suerte que Júpiter lo reciba a su muerte y, mientras tanto, inquietud lo posea durante el tiempo que dure su vida. Heidegger declara en el parágrafo aludido que el «ser en el mundo» lleva el «sello «entiforme» conforme al ser [*seinsmäßige Prägung*] de la «cura»» (*SuZ*, p. 198; trad. p. 219). La fábula de Higino posee un marcado tono gnóstico, cuyas huellas son cuidadosamente silenciadas en la fábula conservada, pero cuya presencia Blumenberg sabe reconocer con destreza. No en vano, se trata de una de las especialidades detectivescas del sabio de Gießen. El vástago de inquietud parece proceder así de un impulso narcisista de esta, que quiere verse detenida como ante un espejo.[3] El veredicto de Saturno, que entrega *homo* a cura mientras el primero tenga vida, quizás se justifique por el hecho de que se trata de un producto hecho a imagen y semejanza de inquietud, no del primero de los dioses.

Volviendo al trabajo de Burdach, a este le interesa sobremanera enfocar la ambivalencia originaria de la *Sorge*, en la que cabe encontrar las huellas de la *atra* y *vitiosa cura*, nombrada así en los *Carmina* de Horacio (III, 1, 40 y II, 16, 22-25), que más veloz que el venado y que las nubes movidas por el viento se apropia de las tropas de caballeros lanzados al desempeño de su quehacer. También menciona Horacio las lastimosas agitaciones que sobrevuelan los palacios de techos encerados y los

---

Irrumpe Precariedad», en A. Gómez y P. Álvarez (eds.), La imaginación hipotecada, Libros en acción, 2016. La hondura de estas páginas, a las que debo mucho, no ha dejado de resonar en mi lectura cruzada del *Fausto* de Goethe y *Ser y tiempo* de Heidegger.

3 *Vid.* Blumenberg, H.: *La inquietud que atraviesa el río*, Barcelona, Península, 1992.

pechos de quienes los habitan, sin que los tesoros ni el poder mundano basten para conjurar esos temibles transportes (II, 16, 9-12). Se trata de un escenario que contrasta el menosprecio de la corte y el elogio de la aldea, tan fecundo para la posterior tópica barroca del ánimo melancólico. Burdachs llama también la atención del lector curioso hacia los personajes que encuentran Virgilio y Eneas en el vestíbulo de los ínferos (VI, 268-281) —pasaje iniciado con el hipálage *Ibant obscuri sola sub nocte per umbram* y su anuncio de una crisis de las lindes entre conceptos. Por orden, tienen allí su cubículo el Luto [*Luctus*], pero también las heridas de la cura, a saber, los Remordimientos [*ultrices Curae*], a los que suceden las pálidas Enfermedades [*Morbi*] y la triste Vejez [*Senectus*], así como el Miedo [*Metus*], el Hambre [*Fames*] y varias calamidades similares que acechan a la existencia. Sigue comentando Burdachs que la imagen virgiliana de la *Cura* como divinidad ligada a la venganza y situada a las puertas del Infierno de la *Eneida* debe ser entendida como una representación de la mala conciencia. Así lo recoge el *Léxico mitológico* (edición de 1770) del maestro sajón Benjamin Hederich, reeditada por el seguidor de Gottsched, Johann Joachim Schwabe, que Goethe tendrá muy presente como fuente en su producción literaria.[4] Pero conviene reparar en un detalle de importancia: en esa compilación el artículo relativo a la *Cura* estaba acompañado de una reproducción de la fábula de Higino mencionada. El Fausto al que Goethe atribuía unos 100 años en el momento de su encuentro —o reencuentro— con Inquietud, opondrá su visionaria ansia de acción, sustanciada en el verso «¡Detente instante, eres tan bello!» (v. 11582) a la siguiente descripción del poder de esta fuerza invisible, pero certera:

> «Aunque ni un oído me oyera
> resonar en el corazón debiera.
> Bajo una cambiante figura
> ejerzo un poder que asusta.
> En las olas o en las sendas
> angustiosa compañera eterna,
> siempre hallada sin ser buscada,
> tan maldecida como halagada. [...]
> Al que alguna vez yo poseo
> de nada vale el mundo entero;
> eterna oscuridad sobre él se cierne,
> el sol ya ni se levanta ni se mete;
> si sus sentidos externos parecen perfectos,
> las tinieblas moran dentro de su pecho,

4 *Vid.* Burdach, K.: «Faust und die Sorge», Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1 (1923), pp. 1-60; (pp. 39ss.).

y de cuantas riquezas la tierra atesora
no sabe él entrar en posesión gozosa.
Dicha y desdicha son para él locuras,
se muere de hambre en medio de la hartura,
y ya vengan delicias o tormentos,
a otro día aplaza él su advenimiento.
Solo el futuro le importa,
y por eso la meta nunca logra» (vv. 11424-11431 y vv. 11453-11466).

A pesar de su militancia práctica, Fausto volverá a reconocerse como hijo de Cura o Inquietud al final de su vida, lo que no es óbice para que hasta su propia muerte se entregue a una laboriosidad inmanente, pero Burdachs finaliza su estudio con un recordatorio del ascendiente que podría haber tenido en la obra la distinción cristiana entre la cura del ser humano por los bienes mundanos —*sollicitudo*— y el cuidado divino por la criatura más amada. Como se lee en la Primera Carta de San Pedro: «omnem sollicitudinem vestram proficientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis» (1 Petr 5,7). La Vulgata traduce por *sollicitudo* el término griego *mérimna*, fijado en la moral estoica, uno de cuyos *topoi* es la carta 90 de Séneca a Lucilio, donde se contrapone la tranquilidad de ánimo de los antecesores acostumbrados a resguardarse del sol con ayuda de la tupida selva y a protegerse bajo una techumbre hecha de ramas a la *sollicitudo* que siente el romano del siglo I d.C. en sus camas purpúreas, origen de un aguijón que lo mantiene en vela durante la noche.[5] Idéntica contraposición de la satisfacción rural frente a las cuitas urbanas comparece en el último acto del *Fausto*. A pesar de la ambigüedad del término, Burdachs subraya con toda razón una dimensión positiva de la *Sorge*, que nos devuelve esta vez a la última de las *Epístolas a Lucilio*, la 124, donde se afirma que la naturaleza lleva a perfección el bien en el caso del dios, función que en el caso del hombre realiza la análoga *cura*: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*. Aquí la inquietud, entendida como la matriz de todos los esfuerzos, eleva al ser humano con su apertura de posibilidades al lugar ocupado por el dios. Vendría a ser el nombre concedido al conjunto de los esfuerzos humanos dedicados a imitarlo. Desde esa óptica el discurso final de *Fausto*, celebración del «supremo instante» que anuncia que «la huella de [los] días terrenales / no puede sin más sumirse en las eternidades» (vv. 11583-11584), confirma que cada una de sus horas se encontró sin saberlo bajo la influencia de esa tendencia originaria que confiere al agente su afán, su *Bestreben*. Desde una realidad existencial condensada en la olvidada fábula de Higino las múltiples voces fundidas en la cura aspiran a la escucha. Intentemos averiguar ahora el

[5] Burdachs, K.: ibíd.: p. 47.

modo en que aparecen desigualmente atendidas por ese sismógrafo del *logos* como matriz del pensar que fue Martin Heidegger.

Una genealogía de la *Sorge*, a saber, el término que visibiliza por primera vez la estructura intrínseca del ser-en-el-mundo y declara el fracaso de la Modernidad para pensarla, debería comenzar por interpretar convenientemente el enfoque que Aristóteles proyecta sobre la *hedoné*, tan alejada de nuestro trato habitual con lo que suele traducirse como placer.[6] La distancia comienza a apreciarse desde el momento que advertimos que *hedoné* aparece en Aristóteles no como la confirmación del poderío que un agente muestra frente a la *phúsis*, sino más bien como plasmación de un modo de ser completo, insuperable en su manifestación a cualquier conducta que se enfrente a él como objeto. Por de pronto, la fijación del término en la *Ética Nicomáquea* lo aleja del horizonte del movimiento, concretamente de la correspondencia con una *génesis*, toda vez que se trata de la culminación de una *energeia*, no de la satisfacción [*anaplerosis*], que habría que identificar más bien con los placeres y dolores de la nutrición (EN, X 2, 1173 b5ss.). De la mano de célebres ejemplos Aristóteles establece cuál es el plano en que cabe percibir *hedoné*, a saber, donde lo que podríamos calificar como conciencia más bien se substrae a la presencia:

> «[N]o tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, pues estos no pueden atribuirse a todas las cosas, sino solo a las divisibles y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto ni de la unidad ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo» (EN, X 3, 1174 b9-14).

A la alusión a la visión y a los ejemplos matemáticos del punto y la unidad se añade como *en passant* un apunte clarificador, a saber, la *hedoné* se relaciona con la *energeia* como un acontecimiento revelador, como aquel al que nos referimos con sintagmas como «la flor de la vida», con el hecho de ser joven, a saber, se trata de la culminación y evidencia mundana de la actividad. La facticidad de la acción no está, pues, atravesada por marcas subjetivas. De ello podemos extraer la hipótesis de que el enigmático término *hedoné* supone una suerte de resonancia afectiva ante el hecho de que las cosas sean posibles —sobre todo, de que ciertas cosas lo sean—, hecho que lo convierte en una suerte de aureola que acompaña a las acciones más logradas y a los sucesos cuya grandeza intrínseca produce la impresión de que el tiempo se detiene.[7] La gloria de la *energeia*, eso vendría a ser *hedoné*, de suerte que

[6] Sigo al respecto la brillante lectura propuesta por Brague, R.: «Vers un concept de l'être-dans-le-monde: la presse (thlipsis)», in P.A. Simon (ed.), Pela Filosofia. Homenagem ao Professor T.M. Padilha, Rio de Janeiro, Pallas, 1984, pp. 229-241.

[7] Sobre esta lectura de la *hedoné* en Aristóteles me atrevo a remitir a Sánchez Madrid, N.: «El placer, intelección de la acción. Acerca de la trascendencia del sí mismo en la Ética a Nicómaco», Convivium 20 (2007), pp. 37-64.

se comprenderá la resistencia del intérprete atento a entenderla como signo de la coincidencia entre la perspectiva del sujeto y la hechura mundana de su conducta.[8] No hay en Aristóteles conexión alguna entre el estado de *hedoné* y la consecución de un fin. En efecto, el deseo —*órexis*— distancia de la *energeia* (EN, X 5, 1175 b30-33), lo que impide tender puentes aún con un modelo de conciencia agustiniano, ni siquiera estoico. La definición aristotélica de la armonía con el mundo reflejada en la *hedoné* tiene un marcado calado ontológico, toda vez que acceder a tal estado equivale a saberse en presencia de una realidad que se manifiesta, experimentando el sujeto una modalidad del *aletheuein* propia de la búsqueda del ser. Rémi Brague ha apuntado, con acierto a mi entender, al hecho de que la temporalidad desplegada por el hallazgo de la *hedoné* no presenta ningún corte entre el antes y el después, sino que se caracteriza por poseer una continuidad propia de todas las cosas acabadas y perfectas, plenas en su categoría. Llega incluso a sugerir la asociación de estos rasgos con la experiencia estética, siempre que se atienda a la circunstancia de que la *hedoné* no se sigue del acto de visualizar algo de cierta manera, sino que toda visión es en sí misma *hedoné*, como lo es toda «relación exitosa con el tiempo» (Brague, 1976: 54), a saber, la recepción diatética —de *diáthesis*— de la armoniosa pluralidad del mundo:

> «Puesto que todo sentido actúa con relación a su objeto y lo hace perfectamente el que está bien dispuesto hacia lo más excelente *[pròs tò kálliston]* que por él puede ser percibido [...], en cada sentido será la mejor la actividad del órgano que esté mejor dispuesto respecto de lo más excelente que cae bajo su radio de acción, y esta actividad será a la vez la más perfecta y la más agradable. Pues si bien toda actividad va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento y contemplación, es más agradable la más perfecta, y es la más perfecta la del órgano bien dispuesto respecto de lo mejor que cae bajo su radio de acción, y el placer perfecciona la actividad» (EN, X 4, 1174 b14-24).

Así pues, la complacencia de que hablamos es un indicio, no de la correspondencia de nuestro deseo con las realidades mundanas, sino más bien del impacto que el distinto valor intrínseco a estos traslada a nuestra actividad sentiente y pensante. La figura del mundo articulada aquí no está aún engavillada por la experiencia del dolor o el sufrimiento, sino que lo propio del *anthropos* será convertirse en el reflejo de la propia *energeia* mundana en la que él mismo es, confirmando su múltiple presencia. Esta experiencia de la mundaneidad del mundo no se compadece con la propia del sujeto moderno, pero tampoco cabe considerarla como un horizonte al que *SuZ* pretenda volver de la mano de las determinaciones existenciales del *Dasein*. En realidad, el elemento propio de este es turbio, como el Fausto que se topa

[8] Resulta sumamente provechoso contrastar esta vía de acceso al mundo con el estudio histórico y filológico de Spitzer, L.: *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo*, Madrid, Abada, 2008.

con las oscilantes figuras de su propio deseo. Un texto de Heidegger, recogido en *Zur Seinsfrage*, ofrece con ocasión de un elogio de la noción jüngeriana de dolor, como acontecimiento que pone a prueba la forma —en *El libro del reloj de arena* (1954)—, una consideración sobre lo que podríamos denominar inflexión dolorosa de la *theoria*:

> Si nos atreviéramos a pensar a fondo las relaciones entre el «trabajo», como rasgo fundamental de lo ente, y el «dolor», pasando más allá de la Lógica de Hegel, la palabra griega para dolor, álgos, nos hablaría y nos diría algo por vez primera. Presumiblemente álgos está emparentada con alégo, que significa, en cuanto intensivo de légo, un íntimo recoger. Entonces, el dolor sería lo que recoge en lo más íntimo. La noción hegeliana de «concepto» y su «esfuerzo», bien entendido, dicen lo mismo sobre el suelo transformado de la metafísica absoluta de la subjetividad («Zur Seinsfrage», en Heidegger, M., Hitos, Trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 328).

El dolor solo puede aspirar a desempeñar una función ontológica allí donde el sujeto deja de creer que la mejor de sus facultades parece haber entrado por la puerta, como si la luz del *noûs* solo pudiera venir de fuera, como sostiene Aristóteles en *Generación de los animales* (I 3). La consiguiente transformación de la inteligencia en una pasión interior explica el que en tantas ocasiones se hable de que la inquietud o cura se cierne sobre el sujeto, ejerciendo sobre él una presión que llega a ser insoportable. Si el *noûs* penetra en el ente que siente e intelige, despertándolo al ser por la duración de su vida y haciendo de él un lugar privilegiado para el advenimiento de lo real —que *tà ónta pôs estin* (*De an.*, III 8, 431 b21)—, la radicalización de esta «tendencia al ser» [*Seinstendenz*] del *Dasein* mediante el ajuste en el planteamiento de la pregunta por el ser conduce a un temple de ánimo fundamental que conecta indefectiblemente esa misma tendencia con la experiencia de la insatisfacción, del esfuerzo y de la amenaza de nadificación. La clave del acceso al mundo parece haberse subvertido enteramente aquí, un mundo del que, como sostendrá Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, «no ha sido reconocido aún por la filosofía» (GA 24, p. 234). La atención que los existenciarios cooriginarios presentados en *SuZ* dedican a la *Befindlichkeit* —el *encontrarse*, traduce la clásica versión de José Gaos— constituye el punto de mayor proximidad con respecto al planteamiento de la apertura del existente al mundo que venimos de recordar desde Aristóteles. Pero la consideración preliminar del ser-en-el-mundo anuncia un giro imprescindible con respecto al planteamiento tradicional del problema definitorio del conocimiento, lo que incluye un aristotelismo pensado más desde la centralidad de la *ousía* que desde la *hedoné*. Así queda apuntado ese punto de inflexión en el § 12 de *SuZ*:

> «Esta «estructura de ser» [«ser en el mundo», NSM] permanece ontológicamente inaccesible, mientras que ónticamente se la experimenta como la «relación» entre un ente (el mundo) y otro ente (el alma), y a la vez se comprende inmediatamente el ser apoyándose ontológicamente en los entes intramundanos, por todo lo cual se intenta

concebir esta relación entre los entes mencionados sobre la base de los últimos y en el sentido del ser de estos, es decir, como «ser ante los ojos». El «ser en el mundo», aunque prefenomenológicamente se tenga de él cierta experiencia y cierta noción, resulta invisible por el camino de una interpretación ontológicamente inadecuada» (SuZ, § 12, p. 59, pp. 71-72).

El recorrido anterior por la teoría aristotélica de lo placentero trata de modo predominante de la visibilidad del ser en el mundo desde la óptica de la *energeia*, matriz de lo susceptible de ver y ser visto, que la voz media del verbo *aisthanesthai*, habitualmente traducido como percibir, trae especialmente a la luz. En el segundo libro dedicado a la *philia* de la *Ética Nicomáquea* se llegará a acuñar la acción de compleja traducción *sunaisthanesthai* (EN, IX 9) para aludir a la peculiar comunidad constituida por los que se desean el ser mutuamente, con sus consiguientes sensaciones e intelecciones, como si no hubiera deseo de bien mayor para el griego clásico que el de gozar del mundo en derredor y poderlo compartir con aquellos con quienes uno gusta sentir el transcurrir del tiempo. Conviene subrayar que tener en común ese estado de mutua apertura al mundo no es en Aristóteles un rendimiento del propio sujeto que experimenta ese estado, sino una suerte de confirmación del signo de la filosofía primera que representa la *energeia* en un mundo caracterizado por la *kínesis*. Un cambio decisivo tiene lugar cuando la iluminación procede del hecho de que el mismo existente en tanto que capacidad de resolución [*Erschlossenheit*] consiste en la *Lichtung* (*SuZ*, p. 133). Desde esta perspectiva, el interés de Heidegger en el estudio aristotélico del *páthos* recae sobre la capacidad de esta determinación de nuestro ser en el mundo para concernir al ser humano en su totalidad,[9] al que se proporciona una cierta cualidad de pesantez o ligereza, de las que —como sostiene Aristóteles en el libro II de la *Ética Nicomáquea*— nuestra existencia está tan impregnada que resulta difícil desprenderse de esa doble cualificación (EN, II 2, 1105 a1-3; *Cfr.* GA 18 [SS 1924], p. 248). Como leemos en el curso dedicado a *El sofista* (GA 20 [SS 1925], p. 353) o en el § 29 de *SuZ*, la *Stimmung* es una suerte de exponente de la *Befindlichkeit*, del mismo modo que esta viene a ser la estructura existencial-ontológica apropiada para pensar un fenómeno existencial-ontológico como el primero, pues toda determinación a la presencia del ser-en-el-mundo está ya dispuesta desde el doble concepto operativo que representa el placer y el dolor, completado por las dos reacciones de la *díosis* y de la *phugé*. El análisis aristotélico del movimiento como deseo identifica efectivamente en el alma esta doble relación

[9] *Vid.* el decisivo curso del semestre de verano de 1924 dedicado a la retórica de Aristóteles, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, p. 192: «El hombre entero es el objeto primero del que trata la psicología aristotélica en el *De anima*, libro I. Con respecto a su ser, el todo del hombre debe comprenderse como *zoè*, como ser-en-el-mundo, según esta concepción, no se trata dicho propiamente de una tematización para la psicología, sino de una *exposición del ser de este ente*».

intencional con lo deseado o aborrecido (*De an.*, III 9, 432 b28). Siempre en el § 29 de *SuZ* se advierte de un obstáculo decisivo que el modo de encontrarse opone a su conocimiento, debido a su imposible transparencia desde el concepto, que con todo abomina de la caída en una irracionalidad romántica:

> Ni siquiera en el caso de estar el «ser ahí» «seguro» de su «adónde» en una fe, o de creer conocer el «de dónde» en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al «ser ahí» ante el «que es» de su «ahí» como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad (SuZ, § 29, p. 136; trad. J. Gaos, p. 153).

No estoy tan segura de que Aristóteles pudiera secundar esta celebración de lo enigmático del sentirse siempre ya de alguna manera ante el mundo, pero quizás la distancia que intentamos dibujar se calibre con más definición al comprobar que Heidegger proyecta sobre el análisis aristotélico del deseo humano, con su peculiar imbricación de sensibilidad e inteligencia, un operador no griego, sino cristiano, magníficamente expresado en la oposición agustiniana entre dispersión de sí generada por la triple concupiscencia —de la carne, de los ojos y la ambición del siglo, esto es, el afán de riquezas—, según la enumeración que puede encontrarse en 1 Jn 2, 15-17, y el movimiento contractivo de la continencia que reúne a la vida de nuevo cabe sí misma. El impulso de la confrontación aristotélica de la *akolasía* con la *sophrosúne* y la *phrónesis* procede del compromiso con la posibilidad de abrirse al mundo, mientras que en el mundo neo-testamentario el sujeto ha nacido ya como hijo de una inquietud que quiere reflejarse como en un espejo sobre la movilidad específica de la existencia. El foco de la *theoria* se ha desplazado sin posible retorno a la posición anterior. Desde la nueva perspectiva, frente a la operación por la que *in multa defluxumus*, sostiene San Agustín que la divinidad envía al sujeto el mandato de someterse a sí mismo a la *Gegenbewegung* con respecto a la distracción [*Zerstreuung*] y dispersión [*Auseinanderfallen*] (GA 60 [SS 1921], p. 205). La inquietud [*Bekümmerung*] de la vida fáctica cristiana se sostiene en efecto sobre este conflicto interno, el de la tentación y el temor intrínseco del consiguiente alejamiento de Dios, que la mantiene en una situación de desgarro [*Zerissenheit*] insuperable, debido entre otras condiciones a la imposibilidad para el existente de «salir de este mundo», como recoge en un pasaje retóricamente brillante 1 Co 5, 10:

> «Os escribí en mi carta que no frecuentarais a gente disoluta: no a los disolutos de este mundo en general, o a los excesivos y ladrones, o los idólatras, pues entonces deberíais salir de este mundo *[ek toû kósmou exeltheîn]*».

Heidegger recupera el reconocimiento de esta imposible salida del mundo en que uno está ya siempre —véase por ejemplo el § 38 de *SuZ* (p. 178), dedicado a la caída y el estado de yecto—, donde se conecta la expropiación de la autenticidad propia con la simulación de quien se precipita en la cháchara del se dice o se piensa,

proceso que llega a identificarse con el torbellino [*Wirbel*], del que ya hablara San Agustín (*Ep. Io. Tr.*, II, 10 sobre 1 Jn 2, 16) para describir el modo en que nos mueve y atrapa el amor que dirigimos al mundo.

La caída clausura las posibilidades soteriológicas que Aristóteles atribuyera a ciertos gozosos padecimientos en *De anima* II 5, pero es preciso reconocer que —como leemos en el § 40 de *SuZ* a propósito de la angustia [*Angst*]— «[e]n el «ante qué» de la fuga viene el «ser ahí» a hallarse justamente «tras» de sí» (p. 184; trad. J. Gaos, p. 204). La privación, como la *stéresis* de los principios de la *phúsis* según Aristóteles, nos pone en camino hacia el descubrimiento de un estado de patencia que solo la fuga de sí es capaz de delimitar. La declaración que venimos de recoger es lo suficientemente elocuente como para señalar en dirección de la destrucción fenomenológica de la definición aristotélica de la pasión del *phóbos* en Ret., II 5. Lo definitorio del temor estriba aquí en una inquietud [*taraché*] ante la imaginación de un mal que podría causar nuestra destrucción y producirnos con ello dolor. Una de las notas más definitorias de la especificidad del planteamiento aristotélico aparece en el volumen 18 de la GA como la percepción de la llegada de un perjuicio inminente (GA 18 [SS 1924], p. 252; *Cfr. Ret.*, II 5, 1382 a22-25), donde la inminencia se muestra como uno más de los personajes en que se trasmuta la perniciosa ambivalencia. En este contexto hermenéutico resultará esencial para Heidegger discernir la pasión del *phóbos* o *timor servilis* agustiniano, que siempre recaen sobre objetos intramundanos, con todas las apariencias que estos traman, a la disposición virtuosa de lo que propiamente se revela como angustia —un *timor castus*—, a saber, captación en negativo de una autenticidad a la que el existente no puede renunciar buscar sin nihilizarse sin remedio. Lo que angustia en la angustia es la falta de significatividad [*Unbedeutsamkeit*] (*SuZ*, § 40, p. 186) de los entes en derredor, carentes de *Bewandtnis* y utilidad alguna, pero con esa ruina de una figura del mundo —una escenografía profundamente paulina— se gana la pura «posibilidad del ente intramundano en general» (loc. cit., p. 187). En el abismarse del entramado objetivo del mundo se condensa una «afección por el ser como tal» (GA 20 [SS 1925], p. 405), análoga a la que el agente de la *Ética Nicomáquea* experimenta en virtud de la *phrónesis*. Ahora bien, la correspondencia entre la construcción del vocabulario de la ética aristotélica y la configuración de un hábitat —*éthos*— del que el agente se siente completamente dueño, no se compadece con un paso que Heidegger estima irrenunciable para el método fenomenológico y el progreso de la *Formalanzeige*, a saber, «concebir el «no en su casa» [*Unzuhause*] como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existenciario» (*SuZ*, § 40, p. 189; Trad. J. Gaos, p. 210).[10] La angustia buscada es fundamentalmente una salida del

10 Véase el interesante comentario de esta cuestión en SOMMER, Chr., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, Vrin, 2005, pp.. 150 ss.

estado de interpretación y aparente comprensión habitual en la permanencia en lo intramundano, en un gesto de trascendencia que libre al existente de la premura de la opinión y de la obcecación en el «se». Veamos como describe este movimiento el mismo parágrafo de *SuZ*:

> En la angustia se hunde lo «a la mano» en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El «mundo» ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el «ser ahí con» de otros. La angustia quita así al «ser ahí» la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el «mundo» y el público «estado de interpretado». Arroja al «ser ahí» contra aquello mismo por que se angustia, su «poder ser en el mundo» (SuZ, § 40, p. 187; trad. J. Gaos, pp. 207-208).

Me parece que este pasaje ilustra con potencia la voluntad del Heidegger del proyecto de *SuZ* de convertir el fenómeno antropológico y existencial de la comprensión en un auténtico campo de batalla, en el que se decide la ruptura y salida de una *doxa* asfixiante o la permanencia en ese modo de interpretar el mundo circundante. El *Gegenstoß* que Heidegger ya buscara en 1920 de la mano de las lecturas neo-testamentarias lo encuentra en el planteamiento paulino de la conversión, con la consiguiente negación existencial de la mirada hipnotizada por los bienes del mundo. Es la inversión de la dirección que toma el significado —la *Sinnrichtung*— lo que interesa aquí,[11] con una intensidad metodológica solo comparable a la que aplica la dialéctica platónica para enfrentarse a la fábrica de ilusiones del sofista. Cuando la realidad del mundo, con su multiplicidad de aspectos fantasmáticos, se percibe por primera vez *como si no fuera* —*hos mè, als ob nicht*—, se altera el modo de la movilidad de la propia vida, salvada con respecto a la caída en las opiniones establecidas en la clave del *se*.[12] Este me parece el gesto más definitorio de la analítica existenciaria, a saber, la ganancia de una manera de habérselas con el propio eje sentimental, discursivo e interpretativo enteramente novedosa en su apertura al mundo en que ya siempre está. Un gesto que no puede sino recordarnos la obsesión por la infancia del mundo y por la reducción del decir a su aspecto más sutil que recorre una obra como la *Crítica del Juicio*. La condición imprescindible de tal estructura procedente de una evidente ruptura con un modo de habérselas con el mundo es encontrar la perspectiva desde la que el existente experimente su propia nihilización, pero también las pautas de su regeneración más propia. Es significativo a este respecto que la voz y apelación de la conciencia acontezca en el modo de un silencio (*SuZ*, § 56, p. 273; trad. J. Gaos, p. 298) que acalla el ruido del mundo y la

[11] *Vid.* GA 60 [WS 1920/21], pp. 119-122.

[12] Véase el Informe-Natorp (1922), p. 26, donde se habla también de un contra-movimiento que permite captar la existencia como objeto de cura (p. 21). Sobre este trabajo de Heidegger siempre me ha resultado un ensayo especialmente esclarecedor el de Segura, C.: *Hermenéutica de la vida humana. Entorno al "Informe Natorp" de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

charla vana de los hombres. Como sentencia 2 Cor 12, 9: «la fuerza se despliega en la debilidad», en un elogio de la vulnerabilidad que abriría un prometedor diálogo del discurso paulino con la concepción del sujeto de Judith Butler. Qué duda cabe que la nada conectada con la angustia lo es únicamente desde la óptica de un espacio público ruinoso y el «se» atronador de su dictadura hermenéutica (*SuZ*, p. 126), no desde la del *homo novus*, que ha vencido a su propio fondo oscuro. En efecto, Heidegger se encarga de decirnos en el § 56 de *SuZ* —a propósito del *Rufcharakter* de la conciencia— que al invocado [*angerufen*] no se le voca o apela [*zu-gerufen*] a nada, «sino que es «avocado» [*aufgerufen*] a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar «poder ser»» (*SuZ*, § 56, p. 273; trad. J. Gaos p. 297). El fantasma de la *phrónesis* aristotélica, esa disposición para el *aletheuein* del alma dianoética, que cuando emerge como disposición ya no puede olvidarse, convertida ya en vástago de la reflexión, sobrevuela la entera descripción.

Con la intención de suministrar un desenlace a los giros del pensamiento que dieran lugar a la *Sorge*, será menester dirigir por último la mirada a la experiencia neo-testamentaria y paulina de la *thlipsis*, que el Evangelio según San Juan pone en el centro de atención, al afirmar Cristo: «en el mundo tenéis *thlipsis*, pero sed valientes, yo he vencido al mundo» (J 16, 33b-c). De ámbito de complacencia estética libre, el mundo parece haberse convertido en calvario promisorio de sufrimientos y penas. Lutero traducirá significativamente el verso de San Juan por «In der Welt habt ihr Angst». Por otro lado, la pertenencia al mundo adopta una modulación cordial, no fáctico-material, de manera que la primera orienta la reconstrucción de la comunidad con las cosas que nos rodean. La tribulación cuya herencia recibimos de manos de la *tribulatio* de la Vulgata no debe identificarse apresuradamente con las angosturas propias de la angustia, pues la especificidad de la *thlipsis* va más allá de la percepción de un objeto o un sentimiento que nos apremia e inquieta. El modo en que uno se encuentra en la tribulación da mundo, como ocurría con la *hedoné*, pero paradójicamente también lo arrebata, tomando en préstamo las palabras con que Brague describe el fenómeno, «como un ambiente, como una atmósfera tanto más pesada cuanto menos palpable».[13] Lo que se entrega es una temporalidad radicalmente reducida a un presente que no cesa de sustraerse al control del sujeto, de la misma manera que una espacialidad en la que no es factible ninguna demora. Esta experiencia estético-existencial resuena en sentencias paulinas como «el tiempo [*kairós*] es corto [*sinestalménos*]» (1 Cor., 7, 19) y en sentencias neo-testamentarias del tipo «estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la Vida» (Mateo, 7, 14). El tiempo del que dijera Aristóteles que en asuntos prácticos es «buen inventor y colaborador» (EN, 7, 1097 b24) ya no muestra este despliegue de posibilidades. El

[13] Brague, R., «Vers un concept de l'être-dans-le-monde: la presse (thlipsis)», in P.A. Simon (ed.), Pela Filosofia. Homenagem ao Professor T.M. Padilha, Rio de Janeiro, Pallas, 1984, pp. 229-241.

tiempo no coadyuva a poner en pie grandes obras, sino que pone constantemente a prueba al existente. El camino otrora iluminado por la luz del ser, se ha hecho angosto: *tethlimméne é hódos*. Con ello, la noción de felicidad, de la misma manera que la noción de *kairós*, experimenta toda una metamorfosis, en la que el gesto tan rilkeano de quien se marcha de todos los momentos y todos los lugares se vuelve la nota predominante de una manera de ser en el mundo y colaborar y presentir el acontecimiento de la salvación. Veamos la descripción exacta del fenómeno que encontramos en 2 Cor., 4, 8-9:

> Pero este tesoro lo llevamos en vasos de barro, con el fin de que esta potencia desmedida sea la de Dios y no proceda de nosotros, atribulados en todo, pero no angustiados *[en pantì thlibómenoi all'ou stenochoroúmenoi]*, perplejos *[aporoúmenoi]*, pero no desesperados *[exaporoúmenoi]*, perseguidos *[diokómenoi]*, pero no abandonados *[enkataleinómenoi]*, postrados *[kataballómenoi]*, pero no anulados *[apollúmenoi]*.

Las dimensiones de lo que el sujeto tiene delante, detrás y encima de su persona protagonizan este pasaje tan definitorio de lo que significa vivir en un *impasse* constante, sobrepujados por fuerzas que nos reducen al *humus* o *tellus* del que procedemos y que, con ello, abren paso a una certeza muy llamativa, a saber, el saberse carentes de lugar propio, de casilla en propiedad en el mundo, pero al mismo tiempo el captar el alcance que posee el tratarse de entes radicalmente *locales*, tanto en el tiempo como en el espacio,[14] en virtud de su capacidad para identificar la clave que oficia la transformación de la ruina del mundo en la fuerza que eleva lo más estable del mismo. Esa manera de estar con lo más auténtico del mundo exige pagar el precio de renunciar a atarse a ninguno de sus bienes, enseñanza derivada del *factum* de la reducción del *kairós*, tal y como lo expone 1 Cor., 7, 29-32:

> [E]n lo que resta quien tiene mujer, esté como si no la tuviera, quien llora como si no tuviese que llorar, quien goza como si no tuviese que gozar, quien compra como si no tuviera que conservar, y quien usa el mundo como si no tuviese que usarlo: pues el aspecto de este mundo pasa *[parágei gàr tò schêma toû kósmou toútou]*.

El giro experimentado por la existencia en la hermenéutica paulina se convierte así en un socio funcional del proyecto de la analítica existencial de *SuZ*. Su propuesta de hermenéutica de la existencia destaca intensamente por la ausencia de determinaciones del tipo *hedoné*, capaces de celebrar no un deseo humano, sino el cumplimiento inmanente de las *energeiai* que cabe encontrar en el mundo. Con ello, Aristóteles sale de escena y entra como *diva ex machina* una cura atribulada. En lugar de un placer experimentado en la misma abertura de mundo, la visión —y previa convicción— de que el mundo no es lo que parece dinamita la vieja

[14] *Vid.* Brague, ibíd., p. 239.

contraposición entre *doxa* y *episteme* y su intrínseco mapa antropológico, pues la *episteme* más preciada recibirá por de pronto el nombre de una clase de amor, excesivo y al mismo tiempo demasiado sutil desde el punto de vista intramundano, el *agápe*. La comprensión de la caridad volverá en efecto al sujeto capaz de reconocer la anchura, longitud, altura y profundidad del *pléroma* divino, que debe penetrar en el tesoro transportado en vasijas de barro (Ef., 3, 17-19). De manera elocuente, la analítica existenciaria requiere preparar el suelo fenoménico desde el que captar en derechura la totalidad del ser [*Seinganzheit*] originaria del *ente al que le va en su ser su ser mismo*[15] y reconocer la figura que no quiere serlo del *Sein zum Tode*. ¿Por qué la intervención de la muerte, que tanta fuerza nos vuelve a remitir al quinto acto del *Fausto* de Goethe? Porque la muerte trae consigo la fijación de un límite innegociable, de un *télos* que determina con su *apousía* la *ousía* de un ente presente o en presencia.[16] La muerte en realidad no existe —sostendrá Heidegger en el SS de 1925 (GA 20, p. 433)—, pero su presencia inminente, la del último enemigo según 1 Co 15, 26, visibiliza por vez primera la relación del existente con el extremo fin de la vida humana —el *ser para* o *ser con respecto a*— y las consecuencias que se siguen para su dinamicidad interna. Se trata de comprender la muerte como la más alta posibilidad de la vida, de anticipar estructuras del ser vital que solo esta visión última será capaz de delimitar, como afirma Heidegger en su conferencia de 1925 sobre Dilthey. La anticipación precursiva [*Vorlaufen*] de la posibilidad de mi muerte será la clave de esta interpretación regenerada de lo que somos. Una nota a pie de página bien aclaratoria del final del § 49 de *SuZ* declara que «[l]a antropología desenvuelta en la teología cristiana ha fijado siempre la vista en la muerte al hacer la exégesis de la «vida»» (SuZ, § 49, p. 249; trad. J. Gaos, p. 272), una característica que marca el arco dibujado desde San Pablo a Calvino, pasando por Lutero,[17] pero en el que tienen cabida también el luminoso Dilthey, Jaspers, Simmel y Unger, el último en virtud de su a la sazón reciente monografía (1922) sobre el problema de la muerte en el *Sturm und Drang* y el Romanticismo. El ejercicio de movilidad constante procedente del saberse mortal de necesidad salva al existente «de devenir demasiado viejo para sus victorias», una cita del Zaratustra de Nietzsche que encontramos en el § 53 de *SuZ*. La precursión de la muerte nos vuelve conscientes de lo que hace de nosotros seres de *tránsito* y *paso* —*Vorbei*—, atravesados por la

[15] SuZ, § 39, p. 182.

[16] *Vid.* GA 18 [SS 1924], pp. 89-90. *Cfr.* Sommer, *op.cit.*, p. 168

[17] *Vid.* LO XVII, p. 173 (WA 42, p. 146): «Dado que esta vida ha sido infectada por el pecado, no se puede hablar de vida, a decir verdad, a causa del pecado y su castigo, la muerte. Tan pronto como salimos del vientre de nuestra madre, comenzamos a morir». *Cfr.* Séneca, *Consolación a Marcia*, XXI 6: «Desde el instante en que se ve la luz, se toma el camino de la muerte, se va hacia el término fatal» y San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, 10: «Desde el instante en que se comienza a vivir en un cuerpo destinado a morir, no hay un solo acto que no sea un encaminarse hacia la muerte».

posibilidad de la caída y de la contrapuesta salvación. Hemos transitado de la complacencia aristotélica promovida por el hecho de que el mundo simplemente sea a un sentimiento de la vanidad de los aspectos del mismo en el que se entrecruzan los caminos de la muerte, la culpa y la conciencia. «La cura alberga en sí con igual originalidad la muerte y la deuda», leemos en el § 62 de *SuZ* (p. 306, p. 333, trad. J. Gaos). También en el § 75, a propósito de la determinación de la posibilidad intrínseca a la formación de un destino individual, se afirma que «[s]olo cuando en el ser de un ente moran juntas la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud en la forma igualmente original que en la cura, puede ese ente existir en el modo del «destino individual», es decir, ser histórico en la raíz de su existencia» (SuZ, § 74, p. 385, p. 415, trad. J. Gaos). No es de extrañar que la cura se presente en el § 58 como «transida de «no ser» de un cabo a otro en su misma esencia» (p. 285, p. 310, trad. J. Gaos). Esa nihilidad, necedad para el griego y escándalo para el judío, constituye empero la condición de posibilidad de un giro existencial, vástago de una filosofía primera que no quiere serlo, que nos enfrenta a nuestro ser (y no-ser) más auténtico. Nada de ese repliegue del ser cabe sí mismo sabía el análisis dialéctico de *hedoné* y *phóbos*, pues con el gesto de la interiorización entra en el mundo un personaje profundamente incapaz de satisfacción, como solo puede serlo el narcisista, deseoso de mímesis de sí mismo, a saber, la inquietud que no ha cesado de atravesar el río, con su radical revolución de la movilidad propia de la vida identificada por el viejo Aristóteles. Salen *zoé* y *bíos*. Entra inquietud, la disposición que ha mirado al bies a la muerte y la ha transformado en una tensa espera, en la que cada momento cuenta con su carga kairológica, con la potencia salvífica y devastadora del mundo de ayer que solo posee el verdadero evento.

LA *ROMANITAS* EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER: TRADICIÓN Y DEFORMACIÓN

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

Es bien conocida la polémica de Heidegger contra el mundo romano, en muchas de sus obras, hasta el punto de que algunos autores, como Franco Chiereghin, han hablado explícitamente de una «condena» de esta época de la historia universal a la que ya Hegel tildó como «desgarrado corazón del mundo».[1] Sin embargo, con pocas excepciones (entre las que se encuentra un importante artículo[2] del siempre recordado Franco Volpi, al que nos referiremos más tarde, y un importante libro colectivo,[3] resultado de un Congreso internacional coordinado por Luca Illetterati y Antonio Moretto), el rol sistemático jugado por Roma en el pensamiento del filósofo de Messkirch no ha sido tratado en profundidad. Tampoco se ha estudiado de manera monográfica un rasgo fundamental en el pensamiento heideggeriano, esto es, que la lengua de la antigua Roma y de la Iglesia, el latín, sería incapaz de reflejar, en una auténtica *translatio-traditio*, la profundidad de la conceptualidad filosófica griega. La presente contribución intenta dar cuenta de lo que significa la expresión «Heidegger y los romanos», intentando mostrar algunas razones, no sólo filosóficas, sino también histórico-políticas, que motivan la imagen marcadamente negativa —no sólo en el sentido axiológico, sino también en el estrictamente conceptual, de

[1] Chiereghin, F., «La condanna di Roma in Hegel e in Heidegger», en Illetterati, L., Moretto, A., (eds.), *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, pp. XIV-XV.

[2] Volpi, F., «Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la *Romanitas* filosófica», en Brickle, P., (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 2003. Será por esta versión por la que citaremos la obra de Volpi en esta contribución. El artículo se encuentra recogido también en Borges-Duarte, I., Henriques, F., Matos Dias, I., (eds.), *Heidegger, Linguagem e Traduçao, Colóquio Internacional, Março 2002,* Centro de Filosofía da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.

[3] Illetterati, L., Moretto, A., (eds.), *op. cit.*

negatividad indeterminada, como ha notado acertadamente Leonardo Samonà[4]— de la Antigüedad romana en Heidegger. También se aludirá brevemente a algunas coincidencias estructurales que es posible encontrar entre las visiones hegeliana y heideggeriana de la *Romanitas*.

Como ya se ha adelantado, las principales figuras filosóficas a las que es necesario acudir para abordar el tema de la *Romanitas* en Heidegger han de ser buscadas en el ambiente académico de la Universidad de Padua, pues son sin duda Franco Volpi y Franco Chiereghin. Este último, en una conferencia titulada «El comienzo griego de Europa y la cuestión de la *Romanitas*»[5] —una explícita respuesta a los argumentos heideggerianos en su discurso pronunciado en Roma el 8 de abril de 1936, «Europa y la filosofía alemana»—[6] había recogido y criticado las principales afirmaciones de Heidegger sobre el mundo romano. En la introducción del libro de Moretto e Illetterati al que ya hemos aludido, Chiereghin vuelve una vez más sobre este tema, y presenta una visión más sistemática y menos polémica de la visión heideggeriana sobre Roma.

A partir de sus consideraciones, es posible señalar que Heidegger entiende la *Romanitas* fundamentalmente a partir de la categoría de «deformación», en la que se intersecan tres planos co-presentes en todo momento: el axiológico, pues Roma siempre significaría decadencia y pérdida; el lingüístico, pues para Heidegger el mundo romano es analizado sobre todo a través del papel que el latín juega, durante dos milenios, como vehículo de transmisión (pero sobre todo, tergiversación y traición) del pensamiento griego; y por último el temporal, pues Roma implica siempre un después y un ya-no. Obviamente, un después de Grecia, un ser que ya no es griego. Como ha destacado Umberto Regina, el célebre paso atrás en la historia del pensar que Heidegger declara explícitamente en *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, le condena necesariamente a pensar en Roma como desconectada de Grecia.[7]

En efecto, el humanismo que se habría iniciado en Roma —y del que se detallan los rasgos principales en la *Carta sobre el Humanismo*— nacería de una pérdida de contacto con respecto a la *paideia* griega que impide toda vuelta genuina. Estas palabras son archiconocidas, pero merece la pena recordarlas:

[4] Samonà, L., «La *Romanitas* tra Heidegger e Hegel», en Illetterati, L., Moretto, A., (eds.), *op. cit.*, *passim*.

[5] Chiereghin., F., «Der griechische Anfang Europas und die Frage der *Romanitas*», en Gander, H.-H., (ed.), *Europa und die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.

[6] Contenida en el ya mencionado Gander, H.-H., (ed.), *Europa und die Philosophie*, *op. cit.*, pp. 31-42 y prevista para ser publicada en el tomo 80 de GA: *Vorträge*.

[7] Regina, U., «Hegel e Heidegger. Prima e dopo la romanità», en Illetterati, L., Moretto, A., (eds.), *op. cit.*, p. 75.

> La humanitas es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El homo humanus es ahora el romano, que eleva y ennoblece la virtus romana al 'incorporarle' la *paideia* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la eruditio e institutio in bonas artes. La *paideia* así entendida se traduce mediante el término 'humanitas'. La auténtica romanitas del homo romanus consiste precisamente en semejante humanitas. En Roma nos encontramos con el primer humanismo.[8]

Para Heidegger, incluso intentos como el de Winckelmann, Schiller o Goethe de rescatar un perdido carácter griego siempre llegan tarde, porque están inscritos en el después absoluto que es propio del humanismo de matriz romana.[9] De hecho, este punto de la *Carta* concluye que «el primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces y hasta la actualidad, presuponen y dan por sobreentendida la 'esencia' más universal del ser humano».[10] Ante estas palabras de Heidegger, se podría rápidamente establecer una equivalencia conceptual inmediata entre *Romanitas* y *humanitas*, entre el modo de ser romano y el adviento del humanismo en la historia del pensar. En realidad, en el texto que hemos traído a colación se debería más bien poner el acento en la equiparación de Roma a esa Grecia tardía, caduca, ya escolástica, que entiende la cultura como erudición. En efecto, en otros textos de Heidegger se puede ver cómo el humanismo no es ni específica ni originariamente romano: en ocasiones surge en la propia Grecia, en el inicio de la metafísica y, a través de ella, con la posición del hombre en el medio de lo ente. Por ejemplo, en un texto también recogido en *Wegmarken*, esto es, *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger sitúa en la filosofía platónica el comienzo del humanismo:

> El comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del 'humanismo'. Esta palabra está pensada aquí de manera esencial y por eso en su más amplia acepción. De acuerdo con esto, 'humanismo' significa el proceso vinculado con el inicio, el desarrollo y el final de la metafísica por la que el ser humano, en cada caso desde distintas perspectivas, pero siempre a sabiendas, se sitúa en medio de lo ente, sin ser ya por ello el ente supremo.[11]

En otras ocasiones, como en *La época de la imagen del mundo*, el humanismo es en cambio un fenómeno que se inaugura en la modernidad, esto es, en «en el entretejido de ambos procesos, decisivo para la edad moderna, que hace que el mundo se

8 Heidegger, M., «Carta sobre el 'Humanismo'», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 264.
9 Regina, U., *op. cit.*, p. 68.
10 Heidegger, M., «Carta sobre el 'Humanismo'», *op. cit.* 265.
11 Heidegger, M., «La doctrina platónica de la verdad», en *Hitos*, *op. cit.* p. 196.

convierta en imagen y el hombre en subjectum».[12] Y al respecto, señala Heidegger en el mismo lugar: «del mismo modo que en la gran época griega era imposible algo semejante a una imagen del mundo, tampoco era posible que prevaleciera algún tipo de humanismo en ese momento».[13]

Estos últimos pasajes, aparentemente contradictorios con los anteriores (todo se juega en la interpretación de lo que sea «la gran época griega»), dejan claro sin embargo el punto fundamental: el humanismo no comienza con Roma, ni es algo consustancial a ella, sino que *se da* en ella en cuanto que Roma es una degeneración de esa Grecia originaria a la que Heidegger aspira a regresar. Platón o la filosofía moderna inaugurada por Descartes también constituyen ejemplos de ese humanismo porque llevan a cabo distanciamientos, traiciones con respecto a esa «gran época griega» a la que se refería Heidegger en el último pasaje citado. Así pues, el humanismo romano no sería sino un epifenómeno, una consecuencia de la pérdida de lo genuinamente helénico, y es subsidiario por tanto de esta noción de degeneración. Roma, por lo tanto, es humanista en cuanto que es no-griega, o mejor dicho, *no-ya*-griega.

Se puede volver por lo tanto a la tesis de Chiereghin, según la cual la valoración heideggeriana del mundo romano se resume en la noción de deformación, más concretamente, de una «deformación de la originaria experiencia griega del ser».[14] Esta caracterización general de la *Romanitas* se resumiría en el ejemplo más importante, y el más crucial para la historia del ser, de esta *translatio* fallida entre Grecia y Roma: la principal perversión llevada a cabo por el idioma latino sería, como es conocido, la traducción de la palabra que constituye el centro de gravedad de la experiencia griega del ser. La *aletheia*, esto es, la verdad entendida como desvelamiento, apertura e iluminación, pasaría a ser expresada por la noción de *veritas*, subordinada ahora al concepto predominante del mundo romano: el de *imperium*. En efecto, como señala Heidegger en el parágrafo 3 de sus «Lecciones sobre el *Parménides*», de 1942-43, sólo a través de la alusión al *imperium* se entiende la concepción del *falsum*, de lo que es falso porque *fallit*, porque cae, apresado por el adversario vencedor, y por lo tanto, dueño de la verdad.[15] Lo verdadero lo es en cuanto respaldado y, es más, producido por la tenencia firme del *imperium*; lo falso es lo que ha caído ante el empuje irresistible de ese *imperium*. Este carácter de firmeza, de rigidez, el *Festsein* de la verdad como aquello que no cae, sino que se mantiene, se contrapondría al elemento dinámico y negativo de la *aletheia*, y pasaría de su matriz romana imperial

[12] Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2007, p. 76.

[13] *Ibidem.*

[14] Chiereghin, F., «La condanna di Roma in Hegel e in Heidegger», p. XIV.

[15] Heidegger, M., *Parmenides*, GA 54, 1982, pp. 62-65.

al receptáculo de la Iglesia, igualmente romana, dominando de esta manera para siempre el futuro de occidente.[16]

Es importante destacar que la vinculación de la manera de ser romana con la rigidez y la permanencia había sido subrayada ya por numerosos autores que, desde Herder y el propio Hegel, habían insistido en el *Festsein* como una de las categorías centrales de la *Romanitas* como transmisora de la cultura griega. Ya desde obras tempranas, como el jenense *Naturrechtsaufsatz*[17], el *Festsein* constituye para Hegel un elemento fundamental para la comprensión, en particular, del derecho romano. Por ejemplo, en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, *frente* a la rigidez granítica del derecho, que desembocará en la fijeza de la *Bildung* que debe ser digerida y apropiada por el individuo en el capítulo VI, el sabio estoico se retira a una esfera interior de libertad *meramente pensada*.[18] Sin embargo, si esta caracterización de la fijeza de Roma es algo común en la presentación también por parte de filósofos alemanes anteriores, Heidegger se aparta notablemente de ellos al destacar el elemento innovador, original —hasta el punto de constituir una traición— mediante el cual Roma habría transmitido la tradición[19] cultural griega. Desde Winckelmann,

[16] *Ibidem*.

[17] Hegel, G. W. F., Hegel, G. W. F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979, pp. 71-72: «este sistema de propiedad y de derecho, que a causa de este ser-fijo [*Festsein*] de la singularidad no consiste en nada absoluto y eterno, sino que es completamente finito y formal, separado y segregado del estamento nobiliario, tiene que poder constituirse en un estamento propio y extenderse entonces, enteramente, a sus anchas. Sobre la determinación de la fijeza relacionada con la *Romanitas*, *Cfr.* Buso, E., Buso, E., *L'interpretazione hegeliana del diritto romano: genesi e aporie del* giuridico, Diss., Università degli Studi di Padova, Padova, a. a. 2001-2002, pág. 32.

[18] *Cfr.* Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2000, p. 285. Aquí el Emperador romano, el «único señor del mundo, es descrito lógicamente como un «punto que, de una parte, es, lo mismo que la rigidez de su personalidad, una realidad [*Wirklichkeit*] puramente singular, pero que, en oposición con la singularidad vacía, tiene al mismo tiempo, para ellos, la significación de todo contenido y, por tanto, de la esencia real y es, frente a la realidad [*Wirklichkeit*] supuestamente absoluta de ellos, pero en sí carente de esencia, la potencia universal y la realidad [*Wirklichkeit*] absoluta».

[19] El juego de palabras traición-tradición no es un mero divertimento. Ambos vocablos provienen del verbo latino *trado*, entregar, porque los Cristianos que abjuraban de su fe hacían entrega a los romanos del Texto sagrado, y esa entrega era una traición (como en las palabras de Jesús en Juan 14:21: «Uno de vosotros me va a entregar»). La renuncia a una concepción rígida la propia tradición y la puesta a disposición de los propios elementos identitarios fuertes en un caudal cultural común crea una riqueza híbrida, cambiante, inestable, que constituye la riqueza y la identidad de Europa. En este sentido, de la traición de los Cristianos conversos, de la entrega de la tradición al otro, al enemigo, surge desde el punto de vista de la filosofía de la historia algo tan sólido como la alianza milenaria entre Cristianismo y *Romanitas*, entre religión e imperio. Según este modelo de comprensión (tratado de manera sistemática en Garrocho, D., S., Rocco Lozano, V., (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, Abada, Madrid, 2013) de la historia europea, la fidelidad a la tradición consistiría en traicionarla constantemente, transformándola desde dentro. En cambio, la mayor traición a la tradición sería un tradicionalismo rígido, excluyente

Lessing y Herder,[20] y en muchas de las obras hegelianas, Roma es presentada como un mero puente, una correa de transmisión, entre Grecia y el mundo moderno, que podía ser libremente ignorada como un paréntesis carente de importancia. En este sentido, incluso algunos pasajes de Hegel muestran esta actitud de indiferencia hacia Roma:

> El camino de Roma fue la primera forma en que esta cultura [la cultura griega], llegó a nosotros, por parte también de la Iglesia, en otro tiempo universal, cuyo origen debe buscarse en la misma Roma y que todavía hoy conserva la forma de los romanos. Las fuentes de la enseñanza eran el Evangelio latino y los Padres de la Iglesia. También nuestro Derecho se jacta de haber recibido su orientación más perfecta del derecho romano. La densidad germánica necesitó pasar, para disciplinarse, por la dura escuela de la Iglesia y el derecho romanos; sólo de este modo se ablandó el carácter europeo y se capacitó para la libertad. Por consiguiente, después de que la humanidad europea se instaló dentro de sí como en su propia casa, mirando a su presente, abandonó lo histórico, lo recibido de fuera. A partir de entonces, el hombre empezó a encontrarse en su propia patria; y para poder disfrutar de ella, volvió los ojos a los griegos. Dejemos a la Iglesia y a la jurisprudencia su latín y su romanismo. Nuestra ciencia superior, libre y filosófica, como nuestro arte libre y bello, y nuestro gusto y amor por uno o por otro, sabemos que tienen sus raíces en la vida griega y que derivan de ella su espíritu. Y si nos fuese lícito sentir alguna nostalgia, sería la de haber vivido en aquella tierra y en aquel tiempo.[21]

Este pasaje de las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, que aparentemente puede parecer heideggeriano *ante litteram*, contiene una enorme diferencia con respecto al

---

y estéril. Ciertamente, para poder traicionar la propia traición hay que conocerla, primero, y amarla, después, dado que sólo es posible la traición hacia aquello que se ama.

[20] Al final de sus *Ideas para una filosofía de la historia para la educación de la Humanidad* (1784), se encuentra una página de Herder muy reveladora sobre este punto. El comienzo de su texto es engañoso y parece casi anticipar el pensamiento de Heidegger al respecto: «los romanos, los primeros coleccionistas y difusores de los frutos crecidos en otras partes y que cayeron maduros en sus manos, tuvieron, por cierto, que dejar la flor y la savia en el lugar de origen; pero no dejaron de distribuir los frutos: reliquias del mundo antiguo en traje romano, al modo romano, en lengua romana. ¡Cómo sería si todo hubiese venido directamente de Grecia! ¡El espíritu griego, la cultura griega, la lengua griega!». Sin embargo, a continuación, en el abrupto corte de este *exploit* de *Sehnsucht* griega, se lee que la imitación y la traducción (justamente: la traición, por tanto) de la cultura helena por parte del latín tenía una *precisa función* en el desarrollo histórico del mundo: «Pero eso no debía ser. Grecia tan alejada aún del norte, en su bello paisaje del archipiélago, con su espíritu humano, tan fino y tan delicado aún, ¿cómo iba a luchar con todos los pueblos e imponerles su sucesión? Y el tosco receptáculo septentrional ¿cómo iba a contener el sutil aroma de Grecia? Italia necesariamente debió servir de puente, Roma fue el período intermedio en que madura la semilla y se funde; hasta la lengua sagrada del mundo neocristiano con todo lo anexo fue romana en toda Europa durante mil años» (*Cfr.* Herder, J. G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Ediciones Espuela de Plata, Madrid, 2007, pág. 119).

[21] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, FCE, México, 1995, Vol. I, p. 139

pensador de Messkirch: no nos referimos ahora a la imposibilidad de la nostalgia, a la que alude Hegel, y sobre la que volveremos al final de esta contribución. Si nos fijamos bien, en este pasaje de Hegel el mundo romano (imperial y papal) es un paréntesis prescindible que, si se dejara a un lado, nos permitiría acceder sin restos a la esencia del mundo griego. Para Heidegger no es en absoluto así. Como escribe en las *Grundfragen der Philosophie*: Roma habría dado lugar a una «inversión radical de la concepción del 'ser', cuyo alcance aún no podemos aventurar o medir, porque seguimos aturdidos, totalmente privados de pensamiento, siguiendo las huellas de esta inversión radical».[22] Roma pues, no es en absoluto una imitación de Grecia, sino su explícita, dolorosa y todavía en parte incomprensible negación e inversión.

Para ser justos con Hegel, hay que señalar que en muchos lugares él también se aparta del cliché de Roma como mera imitadora de lo helénico, al señalar el carácter de separación dolorosa de la Romanitas con respecto a Grecia. En particular, en una frase de las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, la misma obra en la que antes encontrábamos la presentación algo ingenua de una Roma imitadora y en el fondo prescindible, encontramos la clave que puede acercar a Hegel y a Heidegger:

> Los romanos no produjeron una verdadera filosofía, del mismo modo que no tuvieron nunca verdaderos poetas. No hicieron otra cosa que recibir e imitar, aunque con frecuencia, muy ingeniosamente; su misma religión procede de la griega y lo que en ella hay de propio y peculiar no la acerca a la filosofía y al arte sino que es, propiamente, antifilosófico y antiartístico.[23]

En estas palabras se pueden ver rasgos que anticipan a Heidegger, juntamente con la conocida afirmación, inmediatamente anterior, de que «la filosofía comienza en Grecia»:[24] pero también se alude, de manera negativa, a la unificación de pensamiento, poesía, producción artística y creencia religiosa, así como al carácter no meramente prosaico y superficial, meramente imitador, sino en cierto modo deliberadamente traidor (la alusión al ingenio debe ponerse en relación con la *List*, la astucia, que en numerosas ocasiones Hegel adscribe al pueblo romano)[25] de Roma.

[22] Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*, GA 45, 1984 p. 68.

[23] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, *op. cit.*, Vol. I, p. 97.

[24] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, *op. cit.*, Vol. I, p. 95

[25] Sirva como ejemplo el final de la observación al § 3 de la *Rechtsphilosophie* (Hegel, G. W. F., *Principios de filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 76-77): «por otra parte, es más bien la *inconsecuencia* de los juristas y pretores romanos lo que hay que apreciar como su mayor virtud. Es ella la que les permitía desembarazarse de instituciones injustas y monstruosas. Para ello se veían obligados a imaginar *callide* distinciones verbales vacías (como llamar *Bonorum possessio* lo que en realidad era una herencia) y hasta necios subterfugios (y una necedad es al mismo tiempo una inconsecuencia) para salvar la letra de las tablas, tal como ocurre en la *fictio* [...]».

Roma, para Heidegger y para Hegel, significa por lo tanto la inversión deliberada y traidora de una Grecia a la que, por diferentes razones, se habría vuelto difícil o imposible retornar. Nótese que hay una importante característica que diferencia la inversión romana de Grecia tal y como la presentan Hegel y Heidegger: para el primero tiene un carácter dialéctico y dinámico (que cobra un pleno sentido en el marco del desarrollo del espíritu, dado que permitiendo el surgimiento de la individualidad separada de la sustancia ética prepara el adviento de la moderna libertad subjetiva, inexistente e imposible en Grecia),[26] mientras que la segunda, la de Heidegger, es meramente encubridora y fijadora de la manera griega de pensar el ser y la verdad, y por lo tanto cargada de negatividad sólo axiológica, y por supuesto no dialéctica.

También en virtud de esta importante diferencia, y a pesar de las notables coincidencias, esbozadas brevemente, entre Heidegger y Hegel en relación a la actitud crítica de ambos hacia la *Romanitas*, hay que destacar el abismo que los separa por lo que respecta a la posibilidad de una vuelta del pensamiento a un (nuevo) comienzo griego, ocultado por la metafísica subjetivista iniciada precisamente con el mundo romano y la traducción latina de Grecia. Si exceptuamos algunos episódicos deslices, por así llamarlos, en la época juvenil de Frankfurt, en la que la influencia de Hölderlin inspiró el famoso poema de *Eleusis*[27] y otros textos llenos de nostalgia por el perdido pasado griego, a lo largo del resto de su trayectoria Hegel siempre estuvo en contra de la posibilidad de un regreso: ya hemos leído más arriba su prohibición de sentir nostalgia hacia una época pasada, aun de una tan maravillosa como Grecia. Pues bien, en la Introducción a las *Lecciones de historia de la filosofía*, pronunciadas en clase justamente un siglo antes de la aparición de *Ser y tiempo*, Hegel ponía en guardia *ante litteram* contra una actitud que, *a posteriori*, podríamos calificar como heideggeriana:

> «No puede negarse que, en estas marchas hacia atrás, se percibe la nostalgia de volver a los comienzos, de empezar de nuevo, para arrancar de un sólido punto de partida; pero ese punto de partida debe buscarse en el mismo pensamiento, en la misma idea, y no en una forma consagrada por una autoridad. Por otra parte, esta actitud de repulsa del espíritu ya desarrollado y enriquecido, para volver a una supuesta sencillez —es decir, a una abstracción, a un estado o un pensamiento abstracto—, puede considerarse también como un refugio en que quiere esconderse la impotencia, cuando se siente

[26] Para las consecuencias sistemáticas de este movimiento en el pensamiento de Hegel permítaseme remitir a: Rocco Lozano, V., «Le dodici tesi di Hegel sulla *Romanitas*», *Philosophical Readings*, VII.3: 2015, pp. 7-14.

[27] Según una audaz interpretación de Kelly, toda la obra madura de Hegel puede explicarse como una fuga de *Eleusis*. *Cfr.* Kelly, G. A., *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1978, p. 3: «as Hegel retreated from his Romantic world of Eleusis, he discovered and clarified a world at the service of human reason».

incapaz de hacer frente al rico material de la evolución que tiene ante sí y que invita apremiantemente a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad, y busca su salvación en la huida y en la pobreza. [...] En el espíritu de los tiempos modernos laten ideas más profundas que, para sentirse despiertas, para alumbrarse, necesitan de otro medio, de otro presente que aquellos pensamientos abstractos, vagos y grises de los tiempos antiguos».[28]

Pero la ausencia de nostalgia, la declaración hegeliana de la imposibilidad y, sobre todo, la nocividad de todo intento de una vuelta a Grecia no es la única diferencia en el marco general en el que Hegel y Heidegger abordan el problema de la *Romanitas*. Como ya se ha adelantado, en la caracterización heideggeriana de Roma como decadencia se esconde el enfoque predominantemente lingüístico a través del cual el autor de *Ser y tiempo* analiza el papel histórico del mundo romano, identificado muy frecuentemente *tout court* con un idioma, el latín, que está en el centro de la evolución —o la deriva, como se quiera— metafísica y subjetivante de Occidente.

Es en este sentido en el que podemos recurrir al otro guía de nuestra interpretación y al que ya nos referíamos al principio, el siempre recordado Franco Volpi, quien en un importante ensayo titulado *Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la* Romanitas *filosófica* analizó el componente marcadamente lingüístico de la crítica heideggeriana hacia Roma.[29] El fin del artículo de Volpi es, como ocurría también en el de Chiereghin, fuertemente polémico, en el sentido de que pretende «cuestionar la idea de que el vocabulario filosófico romano y latino sea un empobrecimiento del griego, y en general la idea de que el latín sea [...] únicamente una lengua para el mármol».[30] Para realizar esta tarea, según Volpi, es preciso criticar la unilateral reconstrucción de Heidegger de la relación entre la *romanitas* y el mundo

[28] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, *op. cit.*, I, pp. 50-51.

[29] Permítaseme aludir al carácter simbólico y muy personal que este ensayo tiene para mí. En efecto, a la hora de preparar un volumen (Volpi, F., *Heidegger: Aportes a la filosofía*, Maia, Madrid, 2010) en el que Volpi quería incluir su introducción a la edición italiana de los *Beiträge*, censurada en su momento por la editorial Adelphi por la presión de Hermann Heidegger, y que a la postre resultó ser lamentablemente el último libro, aparecido de manera póstuma, tras su trágico fallecimiento, Volpi me indicó, en mi calidad de editor y traductor de los ensayos que iban a conformar el libro, que quería que este texto sobre la *Romanitas* fuera uno de los que conformaran el corpus de la obra. Finalmente, a la hora de la publicación, el director de la colección «Pensar el canon» de la Editorial Maia, Félix Duque, y yo mismo decidimos no incluirlo, no sólo porque ya había sido publicado dos veces en castellano, sino también porque tras el fallecimiento de Volpi desconocíamos de qué manera habría deseado articular este ensayo con los otros dos que iban a conformar el libro. Esta pequeña nota sólo pretende señalar la importancia extraacadémica que este ensayo de Volpi sobre la *Romanitas* filosófica tiene para mí. También quiere en cierta medida rendir tributo a este gran filósofo prematuramente fallecido. Un análisis filosófico de la interpretación de los *Beiträge* por parte de Volpi en este volumen puede encontrarse en Rocco Lozano, V., «El naufragio de Heidegger tras la Kehre en la interpretación de Franco Volpi», en Oñate, T. et al. (eds.), *El segundo Heidegger: ecología, arte y teología*, Dykinson, Madrid, 2012.

[30] Volpi, F., «Heidegger, el problema...», *op. cit.*, p. 33

griego, y muy especialmente, la idea de que Roma es la causa de una decadencia, pues expresaría una forma de existencia histórica que no estaría a la altura de la experiencia griega del ser, ocultada y deformada por la traducción latina de las palabras filosóficas fundamentales.

Volpi repasa en su contribución los diferentes ejemplos de estas traiciones, que habrían ocultado para siempre el modo griego de pensar el ser y la verdad, fijándose sobre todo en el extenso párrafo de *El origen de la obra de arte* en el que Heidegger expone programática y sistemáticamente el conjunto de estas *translationes*, auténticas traiciones que «hacen desaparecer de golpe lo esencial de aquello que las palabras griegas dicen»:[31]

> [la interpretación occidental del ser de lo ente] comienza con la adopción de las palabras griegas por parte del pensamiento latino. Hypokeimenon se convierte en subiectum; hypóstasis se convierte en substantia; symbebekos pasará a ser accidens. Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal y como se lo toma hoy en día. Por el contrario, detrás de esta traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una *trans*-lación de la experiencia griega a otra manera de pensar. *El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega.* Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies».[32]

A lo largo de su artículo, Volpi muestra cómo, por otra parte, a veces Heidegger sí reconoce el valor positivo, filosóficamente fecundo, de algunos términos latinos, como el caso de *frui*, verbo deponente, para clarificar el sentido de *brauchen* y *Brauch* en *La sentencia de Anaximandro*.

Es interesante comparar esta observación heideggeriana sobre el valor filosófico de un verbo deponente latino con un discurso muy semejante llevado a cabo por el joven Hegel en uno de sus primeros textos del *Gymnasium*, un Exzerpt a un libro de J. H. Kistenmaker titulado *De origine ac vi Deponentium et Mediorum Graecae Linguae praesertim Latinae*, aparecido en 1787 y reseñado por Hegel el año siguiente. De las notas que toma el joven estudiante cabe destacar dos puntos: el primero es que, a pesar de que el artículo se ocupaba tanto del griego como del latín, Hegel dedica la práctica totalidad de su recensión a los verbos deponentes del segundo, intentando deducir la razón de ser de éstos a partir de seis causas relacionadas con la experiencia sensible y psicológica del individuo. A los verbos medios del griego clásico sólo les dedica dos líneas, y lo que dice de ellos es bien indicativo de su preferencia por el latín, cuya causa ya no es, como había confesado en textos anteriores, una mayor dificultad de la lengua helena, sino al revés, de la constatación de

31 Volpi, F., «Heidegger, el problema...», *op. cit.*, p. 34.

32 Heidegger, M., *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 15.

su rigidez y univocidad que empobrece su lenguaje. Frente a esta excesiva simplicidad del griego, Hegel señala cómo el idioma latino necesita de una actitud activa y sagaz por parte del lector para captar los verdaderos significados de las palabras, lo que requiere a menudo también del auxilio de las analogías que proporciona el conocimiento de otras lenguas.[33] Este *Exzerpt* confirma la impresión que ofrecía otro texto del diario hegeliano (escrito en latín) fechado dos años antes:[34] el idioma de la antigua Roma es una lengua que, en virtud especialmente de su construcción sintáctica y del papel de los verbos deponentes y semideponentes, permite una expresión filosófica más amplia, más flexible, que el rígido idioma griego.

Pocos años más tarde, en su época de Berna, Hegel volverá a expresar el alto contenido conceptual de la lengua latina por oposición a las nociones del Cristianismo, a través de un ejemplo terminológico que es fundamental para el tema de esta contribución, esto es, el papel conceptual jugado por Roma en el pensamiento de Heidegger:

> devoción y pecado son dos conceptos que, en el sentido en que nosotros los entendemos, no existían entre los griegos; por lo primero entendemos una disposición que actúa por respeto ante Dios en cuanto legislador; por lo segundo, una acción, que infringe mandamientos en cuanto divinos. [En cambio], las palabras [...] pietas e impietas, expresan sentimientos humanos sagrados, junto con las disposiciones que concuerdan con ellos o se les oponen. Los antiguos los llamaban también mandamientos divinos, pero no en sentido positivo. Suponiendo el caso de que a un hombre de la antigüedad se le hubiera ocurrido la cuestión de cómo comprobar la divinidad de un mandamiento o de una prohibición, no hubiera podido referirse a ningún hecho histórico, sino solamente a los sentimientos de su propio corazón y a la concordancia de todos los hombres virtuosos.[35]

[33] *Cfr.* Hegel, G. W. F., *Frühe Exzerpte*, en *Gesammelte Werke*, Band 3, Felix Meiner, Hamburg, 1991, p. 182: «„Die lateinische und andere Sprachen bezeichnen das Zurückwirkende gewöhnlich durch personelle Vorwörter, die Griechen fassten den Unterschied genauer und hatten eine eigene Conjugationsform (Medium), von der das Nöthige beigebracht ist. Etwas dem ähnliches haben zwar auch die Lateiner in ihrer Deponentibus, aber sie lassen sich doch in den wenigsten Fällen mit den verbis mediis der Griechen vergleichen, fliessen vielmehr aus einer allgemeinen Quelle, nämlich aus der natürlichen Sagacität der Seele, die Verschiedenheit der Handlungen und Veränderungen in und an uns zu bemerken und auf dieselbe eine verschiedene Wörterbildung zu gründen; diese Sagacität lässt sich aus der Analogie mehrerer Sprachen beweisen».

[34] *Cfr.* Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften* I, en *Gesammelte Werke*, Band 1, Felix Meiner, Hamburg, 1989, pp. 14-15: «De Graecae lingua difficultate saepius mecum reputans has fere reperi causas. Graeci, coaevorum facile doctissimi politissimi, fortissimi, barborum literas [sic] parce omnino didicerunt. Cum barbaris gentibus, quas rudes contemserunt, parva erat illis consuetudo. Oppressorum populorum linguas victores, vel, deleverunt, suamque intulerunt, vel inter plebem solam serpere passi sunt. Qua in linguarum barbarum ruditate paternam magis excoluerunt, ampliaverunt. Qua ex re Graec. Liter. orta est opulentia, quae plurimas peregrino parit difficultates».

[35] Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998, p. 158.

Pues bien, precisamente el tema de la *pietas* es el que cierra el artículo de Volpi sobre la *Romanitas* en Heidegger. En efecto, el traductor italiano de los *Beiträge* se lamenta de que Heidegger no prestara atención a esta noción de la que, comprendida como una *Grundstimmung*, podría haber hecho uso precisamente en su última, compleja e inacabada obra:

> [Pietas] indica pues una actitud fundamental, una disposición típica —Grundstimmung— diría Heidegger, que califica el comportamiento del hombre hacia los dioses, del hijo hacia sus padres, del ciudadano hacia la cosa pública, del súbdito hacia el emperador, pero también viceversa la relación de Dios hacia el hombre, del padre hacia su hijo, del gobernante hacia el gobernado. La pietas es, pues, activa en los dos términos de la relación, indica la cualidad de un comportamiento que corresponde a una unión recíproca, y precisamente una unión interpositis rebus sacris, es decir, que lo que está en juego son cosas sagradas, como lo son los dioses, la familia o la cosa pública.[36]

Ante esta definición de la *pietas*, y tras haber recordado otra alabanza de Heidegger a un concepto romano, el de *cura*, para expresar el plexo de determinaciones que conforman la *Sorge*, se pregunta Volpi, en una forma en cierto modo dramática y muy adecuada a su propia interpretación de los *Aportes a la filosofía* como un naufragio filosófico:

> ¿Por qué Heidegger —que en los Beiträge zur Philosophie se esfuerza por aplicar su fenomenología de las Stimmungen sobre el plano de la historia del ser, delimitando las Grundstimmungen típicas para las diferentes épocas de la historia, como el thaumázein para los griegos, el Schrecken para la época de la técnica o la Scheu con respecto al nuevo comienzo—, por qué ha sido ciego ante esta extraordinaria Grundstimmung romana?[37]

Estas vehementes palabras de Volpi deberían en mi opinión constituir un acicate que nos llevara a re-pensar, de una manera compleja y profunda, el alcance conceptual de la *Romanitas* y del latín no sólo en su influencia en la historia de la filosofía, sino también para comprender nuestro propio tiempo. Pensar filosóficamente Roma y recuperar la gran fuerza especulativa de la lengua latina significa llevar al concepto el papel de la negatividad, pero no en el sentido de una negatividad meramente abstracta, indeterminada, y por tanto no de una Roma como no-Grecia o no-ya-Grecia. Roma representa el dolor y el esfuerzo contenidos en la negatividad lógica; del necesario abandono de la minoría de edad del bello mundo griego, del que es tan difícil como amargo separarse.[38] Roma significa para nosotros

[36] Volpi, F., «Heidegger, el problema...», *op. cit.*, p. 39.

[37] *Ibidem.*

[38] *Cfr.* Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 171: «por la creación del Estado Romano —que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces—, la naturaleza fue sometida a

también la posibilidad de una ejemplaridad sin nostalgia, de un modelo sin imitación.[39] Con su carga de dolorosa y necesaria negatividad, Roma sigue siendo para nosotros «paradigma y problema».[40]

una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales. [...] Los Emperadores romanos fueron deificados. Apolonio de Tiana hizo milagros. Lo grande ya no era sobrenatural, sino antinatural, puesto que la naturaleza ya no era divina, es decir, no era ya bella ni libre».

[39] *Cfr.* Esposito, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, p. 263: «Roma costituisce la sporgenza dell'arcaicità nell'attuale, o dell'attualità nell'origine, che rende possibile, come in una sorta di sovrappiù ermeneutico, da un lato la fondazione della politica e dall'altro quello della storia».

[40] Abad Baena, J., «Roma, paradigma y problema: 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio'», en *Florentia Iliberritana*, 19: 2008, pp. 9-18.

II

LA DECONSTRUCCIÓN HEIDEGGERIANA DE DESCARTES

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO
Universidad Complutense de Madrid

La reflexión sobre Descartes ocupa una parte bastante apreciable de los escritos de Heidegger. Ciertamente el pensador de la Turena no alcanza a atraer tanta de su atención como otras figuras de la historia de la filosofía, como Aristóteles o Kant. Además, se observa que el interés heideggeriano por Descartes decrece a medida que pasan los años, aunque no desaparece nunca totalmente. Con todo, cabe afirmar que el cartesianismo representa un punto de referencia insoslayable en el proyecto filosófico de Heidegger. Es de manera muy notable en *Ser y tiempo*, así como en los cursos preparatorios de esta obra, especialmente, *Einführung in die phänomenologische Forschung* y, sus secuelas inmediatas, sobre todo, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, donde más detenidamente Heidegger trata del autor del *Discurso del Método.*

Casi siempre Heidegger adopta una posición crítica respecto de la filosofía de Descartes. Reconoce que participa de la breve nómina de autores que forman parte indiscutible del núcleo de la tradición filosófica. Núcleo que, por otra parte, es preciso destruir fenomenológicamente. Ahora bien, frente a lo que podría creerse, la desconstrucción heideggeriana no tiene como blanco el pasado, sino la época actual. Como no se cansa de repetir Heidegger, lo que cae bajo la piqueta de la demolición crítica es «nuestra existencia *de hoy día,* en la medida en que está cubierta por un *pasado que se ha vuelto inauténtico.* No es Aristóteles ni Agustín quienes son criticados, sino el *presente*» (GA 17, 119). Es el cartesianismo tácito, del Descartes no leído del que habla Hans Jonas, que todos nosotros portamos, el que se convierte en objeto de la deconstrucción.

El interés de Heidegger por Descartes se despertó a raíz de sus lecturas de Brentano, tan influido por el pensador francés, y posteriormente, y de forma más intensa, a partir de su atención a la fenomenología husserliana, cuyo parentesco con la empresa del *Discurso del método* era muy patente mucho antes de las *Meditaciones cartesianas* dictadas en la Sorbona. Y es que Heidegger cree descubrir en su maestro, fundador de la fenomenología, importantes restos de cartesianismo que resultan

suficientes para malograr la empresa fenomenológica husserliana, al menos tal como la concibe el propio Heidegger. De aquí que la crítica a Descartes se efectúe con frecuencia al hilo de la crítica a Husserl y, a menudo, constituya su base.

Pero más allá de esta vinculación entre Descartes y Husserl, Heidegger se ve impelido a ocuparse de Descartes asimismo cuando trata de interpretar la *existencia*, esto es, el modo de ser del *Dasein*. Cuando se intenta traer a la mirada la forma de ser del *Dasein*, resulta inexcusable «liberar la existencia de las proliferaciones conceptuales que la propia existencia ha desarrollado con el fin de darse su propia explicación» (GA 17, 117) y esto es tanto más urgente cuanto que la propia existencia tiende a «*cerrarse el paso a sí misma*» (GA 17, 117). Entre estas proliferaciones conceptuales que obstruyen el paso del *Dasein* hacia sí mismo destaca la noción de *conciencia*, que con frecuencia es entendida como la índole más propia del *Dasein* al identificar al yo con la conciencia psicológica. «Sed quid igitur sum? Res cogitans», se pregunta y concluye Descartes en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, no se puede criticar completamente la confusión del *Dasein* con las *res cogitans* si se pasa por alto la cuestión de cuál es la razón de que la conciencia, en buena medida desconocida por los griegos (GA 17, 48), se elevó a tema preferente de la reflexión filosófica. A juicio de Heidegger fue nada menos que la preocupación por el conocimiento que se reconoce como tal, o sea, la búsqueda del conocimiento justificado, el conocimiento que se tiene a sí mismo por válido, la que permitió que la *conciencia* viniese a ser el tema capital de la filosofía moderna. Por consiguiente, como el análisis del modo de ser del *Dasein* exige rechazar su equiparación con la conciencia, sin lo cual es imposible que alcance su meta, se vuelve indispensable efectuar el análisis de la conciencia y de su modo de ser, como una de las tareas preparatorias del análisis ontológico del *Dasein*. La deconstrucción del cartesianismo y sus epígonos constituye una parte esencial de este análisis, ya que establecer el modo de ser de la conciencia supone reconstruir cómo el *Dasein* encontró un ente como la conciencia. Dicho de otra forma, acaso más precisa, hemos de preguntar cómo la conciencia vino al encuentro del *Dasein*. Esta extraña forma de expresarse de Heidegger, «venir al encuentro del Dasein», no es un mero capricho lingüístico suyo ni una excentricidad verbal. No podría haber dicho simplemente que le interesaba saber cómo el ser humano *tiene conciencia de la conciencia* porque la *conciencia* no es la única, ni siquiera la principal manera en que un ente viene al encuentro del *Dasein* o el *Dasein* entra en relación con él. Ahora bien, la determinación del modo de ser de un ente solo es posible, para Heidegger, si antes se interpreta la preocupación en la que tal ente se encuentra (GA 17, 57). Solo en la elucidación de cualquier estar-ocupado el *Dasein* con algo se puede poner de relieve el modo de ser de ese algo con el que se ocupa el *Dasein*. La conciencia es el concreto por-qué o de-qué de una preocupación muy especial. La dilucidación del ser de la conciencia exige, pues, previamente analizar esa preocupación, que, de acuerdo con Heidegger, como se acaba de decir, es la preocupación por el conocimiento que se sabe tal. En

el fondo, esta es la razón principal del interés de Heidegger por Descartes: remover uno de los principales obstáculos que impide el análisis del modo de ser del *Dasein*.

Se comprueba, pues, que, lejos de ser ocasional, la ocupación heideggeriana con el pensamiento cartesiano forma parte esencial de su proyecto filosófico. Dilucidar la cuestión de qué es ser, o qué significa ser, requiere detenerse en el análisis de un ente. Ciertamente no de un ente cualquiera, sino de aquel donde más se puede mostrar el ser. La ontología siempre ha procedido de esta manera. La elucidación del ser pasa por el análisis de un ente peculiar. En la ontología anterior a Heidegger este ente era especialmente Dios, el *ens a se*, el ente en el que no se distingue la esencia de la existencia. Frente a lo que podría creerse, el papel preferente de Dios para la aclaración del ser no es una concesión exclusiva de la filosofía medieval, ni siquiera de la medieval y la antigua, sino que persiste en la metafísica moderna. No es casual que la famosa tesis de Kant sobre la existencia, donde se niega que ella constituya un predicado real, se haga en torno a la discusión sobre el llamado argumento ontológico para demostrar la existencia Dios. Con Heidegger se produce un cambio de perspectiva, el ente en el que hay que fijarse para elucidar el ser, ya no es Dios, sino el ser humano. Ahora bien, es preciso evitar entender el individuo humano, como conciencia, como un yo psicológico, como un sujeto (esto es, como una sustancia cuyos atributos fuesen sus pensamientos o vivencias psíquicas), etc. Es preciso desubjetivizarlo. La elección terminológica de *Dasein* no hace más que reforzar esta pretensión. Descartes es una pieza clave, con precursores y seguidores de la reducción del ser humano a mera *conciencia*. Su deconstrucción fenomenológica resulta, entonces, inexcusable.

Por otra parte, y casando plenamente con el peculiar estilo que busca sorprender al oyente de sus cursos o al lector de sus escritos, Heidegger se opone al lugar común de que con Descartes da comienzo la filosofía moderna, entendida como una manera completamente nueva de filosofar, totalmente ajena a las formas usuales anteriores. Aunque sin duda en realidad mucho más antigua, Heidegger suele atribuir al neokantismo la paternidad de la idea de que con Descartes se inaugura una nueva época en la historia de la filosofía. A Heidegger le gusta reprochar a estos tardíos y peculiares seguidores de Kant su negativa apreciación del larguísimo periodo de tiempo que separa a Descartes de Platón, interpretado este último por el neokantismo con categorías kantianas para ser salvado de su desprecio casi universal por la historia de la filosofía previa a la *Crítica de la razón pura*. Como es sabido, al contrario de sus maestros neokantianos, Heidegger estima mucho la filosofía medieval sin dejar por ello de ser crítico con sus planteamientos y subraya el intenso vínculo de Descartes con sus predecesores. Para Heidegger, el pensador francés no es un *innovator* completo, pues continúa ocupándose de la problemática metafísica antigua y medieval con las herramientas conceptuales propias de los pensadores de esas épocas (GA 24, 174). El reconocimiento de esta asociación no impide que se distancie de ciertos historiadores de la filosofía, especialmente franceses, que tratan

de exagerar tanto los vínculos de Descartes con la Escolástica que lo convierten en un mero continuador suyo. Sospecha Heidegger que este retrotraer a Descartes hacia la edad media esconde fines apologéticos apenas camuflados. Sostiene que la atribución a Agustín del descubrimiento del *yo pienso* como fundamento de la vía de escape de la duda escéptica pretende hacerle un *favor* al santo de Hipona, cuando lo cierto es que solamente oscurece el diferente contexto y la distinta interpretación de ambos autores respecto del *cogito*. Los eruditos franceses que trabajan en esta línea no han pasado, según Heidegger, de registrar meros datos extrínsecos. No han sido capaces de lograr una comprensión adecuada de la relación de Descartes con el medievo, pues carecen de los instrumentos hermenéuticos necesarios. No conviene olvidar que proposiciones que suenan igual no significan necesariamente cosas semejantes (GA 17, 305).

Una vez vista la raíz del interés de Heidegger por Descartes y su juicio acerca del lugar que ocupa el pensador francés en la historia de la filosofía, conviene preguntarse a continuación cuál es la causa de la incomodidad heideggeriana respecto de Descartes y cuáles son los principales reproches que le dirige. Son varias las razones de su divergencia, pero creo que básicamente se encuentran en tres puntos relativos a la metodología adoptada por él, a la metafísica del conocimiento presupuesta y a la ontología subyacente a esta metafísica del conocimiento.

I. Crítica a la metodología cartesiana

La falsa modestia de los modernos atribuye el logro de superar el saber antiguo no a una inteligencia superior o incluso a una diligencia mayor en la pesquisa de la verdad, sino simplemente a haber dado con el método adecuado para el descubrimiento de la verdad; como si hallar el método no fuese ya tarea propia de la inteligencia, sino pura suerte deparada por el destino. También Descartes participa de esta convicción moderna de haber hallado el camino conducente a la verdad, cuya ignorancia extravió a los sabios anteriores. En el autor del *Discurso del método* se da la importante peculiaridad de que expone su propuesta de una nueva metodología concretada en el proceso seguido por él, fácticamente vivido en su reflexión personal. A pesar de su referencia a unas vicisitudes muy singulares, lo que más llama la atención del método de Descartes es su universalidad. No solo se propone a cualquiera que pretenda llegar a la verdad, sino que se recomienda su aplicación a cualquier objeto estudiado. Es el método de todas las ciencias, se diría que con independencia de sus correspondientes objetos. O mejor aún, es el método de la ciencia, porque, al haber una sola metodología, válida para todo saber, la ciencia pierde su pluralidad. Ya no hay ciencias, distintos saberes; sino una sola disciplina. A una *regula generalis* le corresponde una *mathesis universalis* (GA 17, 222). La representación cartesiana de la ciencia única como árbol, cuyas partes (raíz, tronco, ramas, frutos, ...) representan las diferentes ciencias —o mejor, ramas del saber unificado— está imaginada

para oponerse a la tradición aristotélica, donde cada objeto delimitaba una clase de saber e imponía una concreta y diferente metodología que hacía posible en cada caso un acercamiento diverso en lo tocante a su precisión y a la seguridad de haber alcanzado la verdad. Con la universalización del método desaparece esta pluralidad de perspectivas científicas.

Sin embargo, las cosas mismas —la realidad— son reacias a permitir que se las encasille sin pérdida de parte de su ser. Cuando Descartes impone un método unificado para todo tipo de saber, en vez de conseguir una ciencia universal, deja a un lado, fuera del ámbito científico, multitud de objetos. O mejor aún, si se quiere ser más preciso, Descartes transforma todo tema de estudio en un único tipo de objeto, sometiendo las realidades a una especial tortura que las deforma y las torna irreconocibles. En cierto modo, el método cartesiano crea su objeto y un único método empobrece drásticamente los objetos estudiados. La preocupación por el conocimiento reconocido, por un conocimiento que esté cierto de sí ha impuesto un método y el método ha impuesto un tipo de objeto o incluso ha reconvertido a todos los objetos posibles en ese objeto típico, único cognoscible por el método.

Lo más esencial del método de Descartes es, pues, su delimitación de la ciencia; se podría decir también su empobrecimiento. El establecimiento de una metodología presupone una ideal de ciencia, que como meta utópica rija la investigación. En el segundo precepto de sus *Regulae ad directionem ingenii,* Descartes declara dicho ideal: «*omnis scientia est cognitio certa et evidens*» (AT, X 362). Semejante restricción injustificada obliga a rechazar como ciencia todo conocimiento desprovisto de certeza y evidencia. Así también lo manifiesta Descartes: «*omnes probabiles cognitiones rejicere*» (AT X, 362). De esta forma, como se mostrará a continuación, solo las matemáticas y las ciencias matemáticas de la naturaleza merecen propiamente el nombre de ciencias. Únicamente en estos concretos saberes se encuentra desarrollada la noción de cientificidad. Los demás son saberes solamente probables y, por esta razón, no científicos. Como ya se ha señalado, imperceptiblemente el ideal de ciencia prescribe un método, y el método impone su objeto. «Solamente hemos de ocuparnos de aquellos objetos para cuyo conocimiento cierto e indudable parece que nuestras mentes son capaces» (TA X, 362).

Como se ve de nuevo, en vez de que el método se adapte con flexibilidad a cada uno de los objetos de interés científico, son los objetos estudiados los que tienen que adaptarse al método. «A partir de la idea de ciencia se prefigura la constitución fundamental de sus posibles objetos», apunta Heidegger (GA 17, 212). De esta manera se establece, pues, una esfera de objetos susceptibles de conocimiento científico y otra esfera de objetos que quedan fuera de la consideración de la ciencia. Solo aquellos objetos de los que sea posible un conocimiento cierto y evidente son objeto de la investigación científica. ¿Cuáles son estos objetos, únicos susceptibles de un tratamiento científico?

El conocimiento cierto y evidente se alcanza mediante el *intuitus* y la *deductio,* como se dice en la tercera regla. Un inesperado sinónimo de *intuitus* es *experientia*. No obstante, el lector no debe dejarse engañar por el vocablo *experientia.* Con él Descartes no alude a la noción aristotélica, rica y versátil, de ἐμπερεία, sino al término más técnico de ἐπαγωγή, entendida como la aprehensión de un concepto general mediante un golpe de vista, más similar, pues a la *Wesenschau,* a la captación directa de *ideas,* a la aprehensión de esencias al modo scheleriano (GA 17, 220). La *illatio* o *deductio* no tiene nada que hacer si antes la intuición no le ha provisto de objetos. Pero la intuición solo aprehende por completo una clase peculiar de objetos, solo de ellos obtiene un conocimiento cierto y evidente. Solo los objetos *puros y simples* son captados por la *experientia*. Por esta razón la complejidad de las cosas físicas se reduce desconsideradamente a la mera extensión (GA 17, 222). Respecto de los restantes objetos, la experiencia se vuelve incierta. En consecuencia, no cabe de estos objetos una ciencia estricta. Como confiesa el propio Descartes, de sus reglas no se sigue que no haya más ciencias que la aritmética y la geometría, si bien son las única que de momento existen que cumplan las exigencias del método; lo que se sigue es que «en la búsqueda del camino recto de la verdad no debemos ocuparnos de ningún objeto sobre el cual no se pueda tener una certeza igual a las demostraciones aritméticas y geométricas».

Como señala Heidegger, para Descartes, tanto la idea de la cientificidad como la constitución de los posibles objetos de una ciencia quedan determinadas por la constitución de los objetos matemáticos (GA 17, 210). Con este giro Descartes se aparta bruscamente de nuevo de la tradición. También para los griegos, las matemáticas suponían una cima del saber, en cuanto que formaban parte de las ciencias más estrictas, pero no constituían el saber supremo. El puesto jerárquicamente más importante del saber lo ocupaba la teología, ya que la gradación de los saberes venía dada por el rango de sus respectivos objetos antes que por la precisión y seguridad de sus conocimientos.

Quizá con una cierta injusticia para con Husserl, Heidegger en sus lecciones expositivas sobre Descartes no se limita a poner de relieve la absolutización de las matemáticas en el campo del saber para el autor del *Discurso del método,* ni tampoco a subrayar la importancia que en los siglos posteriores tuvo el hecho de haber tomado las matemática como paradigma indiscutible de todo saber, sino que llega a atribuir a su época el incurrir en los mismos errores; habría que preguntarse si también la nuestra padece el mismo defecto. Los errores de Descartes están extendidos hasta tal punto que el mismo Husserl ha caído en ellos (GA 17, 213). La reflexión cartesiana del método y su rechazo del conocimiento puramente erudito prepara la exclusión de la historia del ámbito de la ciencia, así como de todos aquellos objetos que, por su carencia de pureza o simplicidad no son aptos para de ellos obtener una intuición cierta y evidente. La pervivencia de esta tendencia iniciada en Descartes vuelve incongruente, a juicio de Heidegger, que en su época se intente promover las

ciencias del espíritu con la metodología fenomenológica heredera del cartesianismo (GA 17, 214).

La crítica a Husserl de Heidegger, con ocasión de su exposición del cartesianismo, es todavía más incisiva en este otro punto. Tomando pie en el famoso lema, grito de guerra de los fenomenólogos, «¡a las cosas mismas!», Heidegger recalca que esta consigna, lejos de expresar la tarea de dejar que las cosas se muestren tal como son, en sí mismas, de permitir que vengan al encuentro de uno, antes de ser sometidas a una pregunta, vistas a través de un prejuicio o encasilladas en una teoría, lo que manifiesta es la imposibilidad de este darse las cosas por sí mismas. La preocupación por una ciencia rigurosa o estricta, impone ciertas restricciones de forma que las cosas solo podrán darse «*dentro de la problemática prefigurada de un modo totalmente específico*» (GA 17, 102).

El resorte que pone en movimiento la reflexión metodológica en Descartes es la preocupación por la posibilidad de errar, el temor a equivocarse. El error, al igual que lo verdadero, en su sentido primario, se da, a decir de Descartes, solo en el juicio. Las otras *cogitationes*, como pueden ser las representaciones, los afectos, las voliciones no son en sí mismas ni verdaderas ni falsas. Aquí encuentra Heidegger un caso más de que la tradición ha olvidado, según él, la noción más primordial de verdad, el *ser-develado*, que subyace a los restantes sentidos de la verdad, incluida la verdad del juicio. Pero este no es un rasgo esencial de la consideración heideggeriana de Descartes. Le interesa mucho más el sutil análisis cartesiano de la posibilidad del error, que, siempre sobre el trasfondo de que todo ser proviene de Dios, lo ve como el producto conjunto del *intellectum* y la *voluntas*. El asentimiento a lo verdadero, hacia lo que el ser humano siente inclinación, como siente inclinación hacia todo lo bueno, puede ser detenido por la voluntad, de la misma forma que esta puede mover a asentir a lo que no es claro ni evidente. Este papel fundamental de la libertad en el nivel intelectual permite iniciar la duda metódica, la búsqueda de la certeza. Consiste en que el *judicare* niegue su *assensus* a todo lo que se da como oscuro. La *dubitatio* es algo más que la simple duda, el mero abstenerse de afirmar, ya que Descartes, valiéndose de la prerrogativa de la voluntad sobre el juicio, aconseja no solo contener el juicio, la ἐποχή escéptica, sino tener como falso lo dudoso. Es la *remotio* que convierte la *dubitatio incerti*, la duda de lo incierto, en una *suppositio falsi*, en la suposición de que lo incierto es falso. Por exigente que pueda parecer este principio metodológico es la consecuencia ineludible de haber equiparado *verum* y *certum*, de manera que lo *incertum* ha de equivaler a lo *falsum*.

La radicalidad del método no llegar a ser, sin embargo, totalmente radical. Descartes no se pregunta por la raíz del método mismo. No se da cuenta de que el método y la búsqueda de un conocimiento que se reconozca como tal, esto es, de un conocimiento riguroso, coincide con una de las posibilidades de la existencia; más en concreto, es una expresión de la angustia ante la existencia (GA 17, 104).

II. La errada metafísica del conocimiento profesada por Descartes

Creo que se puede haber hablar de un pecado original de la filosofía moderna, una falta inicial en la que incurren todos los pensadores de esa época sin plena conciencia y que vicia en adelante la totalidad de sus planteamientos. Este error consiste en la forma en que la modernidad entiende el proceso cognoscitivo. Dicho con una cierta rudeza, pero sin separarse de la verdad, cabe afirmar que para casi todos los filósofos modernos conocer es poseer imágenes de lo conocido en la mente, al menos en muchas ocasiones. A partir de aquí, una vez aceptado este punto, se pone de manifiesto que es preciso dividir la esfera entera de lo cognoscible en dos inmensos ámbitos: lo que se conoce directamente y lo conocido indirectamente, o sea, a través de las imágenes. Es patente que tiene que haber algo que se conozca de forma inmediata para que otras cosas puedan conocerse de manera mediata. Obviamente lo conocido directamente, sin la mediación de la imagen, es la imagen misma, ya que, si para conocer la imagen que está en la mente se requiriese de otra imagen, y para conocer esta segunda, de una tercera, y así sucesivamente, habría una cadena infinita de idea de idea de idea, etc. Y, en definitiva, no habría ningún conocimiento. A esta partición del ámbito de lo cognoscible entre lo conocido directamente y lo que se conoce indirectamente, hay que añadir que solo lo conocido de manera inmediata es evidente de suyo y produce certeza. Su verdad queda asegurada precisamente por la falta de distancia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. En cambio, aquello que se conoce a través de un intermediario, las imágenes o ideas, se torna dudoso, justamente porque no hay manera de comprobar la adecuación o semejanza de la idea con aquello de lo que es idea; es indescifrable si la representación de la realidad, conocida directamente, coincide con la propia realidad representada por la imagen. Así es como surge el problema pavoroso de demostrar la existencia del mundo externo, o sea, el conocimiento de las cosas que no pueden ser conocidas más que mediatamente, a través de las ideas, como sus representantes vicarios. Se plantea, pues, el problema del puente y de la superación de la inmanencia de la conciencia.

Pero vayamos más despacio, ¿por qué la filosofía moderna recurre a las ideas como expediente inevitable para dar cuenta del conocimiento? Si se piensa bien solo es un cúmulo de despropósitos lo que le lleva a obrar así. La introducción de la tesis de la necesidad de las ideas para conocer se presenta de forma natural y como sin darle importancia. Veámoslo en un autor que la historiografía lista entre los empiristas para después analizarlo en el mismo Descartes.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke, como quien no quiere la cosa, enuncia lo que parece ser una mera definición casi verbal de la noción de *idea.* Dice Locke: «Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea*» (II, VIII, 8). El lector desatento quizá no se haya percatado de que, buscando una definición de idea, tratando de conocer el significado que Locke da a esa pala-

bra, el autor del *Ensayo*, mucho más cartesiano de lo que se suele admitir, ofrece dos. Y, además, sus dos definiciones no son en absoluto sinónimas ni equivalentes. Por una parte, para Locke, una idea es «todo aquello que la mente percibe en sí misma» (*whatsoever the mind perceives in itself*). De esta declaración se sigue que las ideas se encuentran en la mente. En cierto modo las ideas son mentales. Dejemos para un poco más adelante la cuestión inexcusable de qué quiere decir que las ideas se hallen en la mente o que sean mentales. Pero no satisfecho con ello, Locke ofrece una segunda definición que, si bien no incompatible con ella, diverge de la primera: idea es «todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento» (*is the immediate object of perception, thought or understanding*). Cuando se está en busca de una definición, el error de proporcionar dos en vez de una es que se sienta, como de pasada y sin concederle importancia, una tesis, que puede condicionar toda la investigación ulterior. Así ocurre en Locke. Si *idea* son ambas cosas, lo que la mente percibe en sí misma y lo que es el objeto inmediato de conocimiento, entonces Locke se compromete a defender que el objeto inmediato de conocimiento es exclusivamente lo que la mente percibe en sí misma. O dicho, de forma negativa, que no hay conocimiento inmediato de lo que no está en la mente y que, por tanto, el conocimiento de lo extramental es mediato, indirecto, y se lleva a cabo gracias al conocimiento de las ideas correspondientes. Demasiada doctrina, muchas tesis cuando el lector solo pedía humildemente una definición de *idea*, cuando únicamente quería aclararse terminológicamente sobre el uso que Locke hace de esta palabra tan lastrada de doctrina en la historia de la filosofía.

Exactamente el mismo juego de prestidigitación se observa en Descartes. En sus *Principios de filosofía*, se lee, con la concisión que permite el latín, una afirmación similar a la posterior lockeana: «Cogitationis nomine, intelligo omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est» (AT, VIII, 7). Como se ve, la *cogitatio*, el equivalente a la idea de Locke, posee los dos rasgos que este atribuye a la idea. Ortega, que se fija igualmente en este conocido párrafo de los *Principios*, lo traduce así, si bien, indudablemente él tiene delante, y así lo declara en algún momento, el texto francés: «Por el vocablo *pensar* entiendo todo lo que pasa en nosotros de suerte tal que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos». La versión francesa va más claramente al asunto del que ahora nos ocupamos. Heidegger, por su parte, que cita el texto de los *Principios* en latín, indica que la noción de *cogitatio* es aproximadamente la misma que la de vivencia intencional usada por la fenomenología (GA 17, 132). Pero hay un importante punto en el que este parentesco no se cumple. La *cogitatio* es algo mental, sin duda, *in nobis fiunt*. Es, de hecho, un modo, de los innumerables posibles de la *res cogitans*. Es, digámoslo así, un accidente de la conciencia, entendida justamente como *res cogitans*. La conciencia es sujeto por soportar accidentes. También son sujetos los cuerpos, pues también en ellos inhieren los accidentes. Ocurre, sin embargo, que la conciencia es más sujeto que los cuerpos porque no solamente posee accidentes, sino que conoce

que los poseen. En el caso de la *res cogitans,* la posesión del accidente por parte de la sustancia está reduplicada al tener el accidente de forma consciente. Esta es la razón de que, andando los siglos, el término *sujeto* se dejase de utilizar para nombrar cualquier sustancia y pasase a significar la sustancia por antonomasia, aquella que posee sus accidentes conscientemente, esto es, el yo, la conciencia.

Por ser las *cogitationes* accidentes de la *res cogitans* son de naturaleza mental. Ahora bien, la *cogitatio* es una *intentio,* un tender o dirigirse a..., y posee, por consiguiente, su correspondiente, *intentum,* su *cogitatum.* Veo azul, en este simplicísimo acto está el ver, una *cogitatio* y su *cogitatum,* lo visto, el azul. Que la *cogitatio* es mental, sea lo que esto quiera decir, está fuera de duda. Pero, ¿qué decir del *cogitatum?* Dada la profunda correlación entre *intentio* e *intentum*, la filosofía moderna ha tendido a considerar que el *cogitatum* también es subjetivo, mental. Varias consideraciones han avalado esta propuesta. Entre ellas están fenómenos tan desconcertantes como las alucinaciones y, sobre todo, los sueños. Sin las imágenes oníricas, si los hombres no soñásemos, la historia de la filosofía sería muy distinta y también la historia de las religiones. Se dice que cuando soñamos o alucinamos, no hay nada fuera, no existe delante de nosotros la cosa que nos aparece en la alucinación o en el sueño, pero vivimos como si lo hubiera; de ahí el engaño en el que caemos. Por tanto, algunos concluyen que lo que se me presenta directamente en la llamada percepción verídica es también una representación de la cosa, no la cosa misma *en persona.*

Sin embargo, esta argumentación y su conclusión carecen totalmente de sentido. El ver es mental, pero lo visto no lo puede ser. ¿Cómo el azul, incluso el azul meramente visto, puede ser mental? ¿Se quiere decir con ello, con que el azul visto es parte de la mente, que es un accidente suyo, que la mente se azula cuando el sujeto ve azul? Puro sinsentido. Y nada se consigue si, como muchas veces se ha pretendido, se establece la hipótesis del *homúnculo.* Hace años, una entretenida serie de dibujos animados explicaba a los más pequeños televidentes el funcionamiento del cuerpo humano. Pese a su afán de didactismo, su descripción de la percepción sensible resultaba misteriosa. Los órganos de los sentidos enviaban, cual mensajeros, datos al cerebro y allí, en el encéfalo, se proyectaban sobre algo así como una pantalla esos datos que reconstruían los objetos que habían suscitado las sensaciones. Había además, como uno o dos hombrecillos que, cómodamente sentados dentro del cerebro, como pilotos de una nave espacial, contemplaban la pantalla donde se dibujan las imágenes del mundo exterior y daban las correspondientes órdenes al cuerpo, por ejemplo, que emprendiera la huida ante el surgimiento de un peligro. La explicación es pueril; se apoya en el modelo televisivo duplicado. Y roza lo ridículo porque para explicar cómo la conciencia capta el objeto correspondiente, simplemente duplica este objeto en un vicario suyo y sostiene a continuación que, dado que la representación vicaria del objeto está ya en la mente, el yo puede entonces aprehenderlo sin mayores problemas. La imperfección de semejante explicación es

doble. Por un lado, no se entiende qué es eso de que la representación del objeto pase a la mente. Por otra parte, no da cuenta de cómo puede la conciencia conocerla si no es mental, aunque esté en el cerebro. La hipótesis del *homoculus* se enfrenta, pues, a un dilema. Expresado de otra forma, la idea de azul es azul (es una idea azul) y, entonces, ¿cómo el azul puede penetrar en la mente? Y si no es azul (si la idea de azul no es azul), ¿cómo es que conociendo la idea de azul se conoce lo azul?.

Con todo, la explicación dada en la serie televisiva *Érase una vez el cuerpo humano* no es original. Existe de ella una amplia historia filosófica; el propio Descartes la insinúa en diversos lugares, por ejemplo, en las *Pasiones del alma* (AT XI, 346). Solo una concepción similar a la expuesta, aunque quizá no tan tosca como la de la serie de dibujos animados, explica el planteamiento del problema del mundo externo. En cambio, para Heidegger este es un falso problema. Surge de una errada comprensión de la intencionalidad, de la que el mismo Descartes no deja de tener cierta culpa. De acuerdo con esta comprensión el *intentum* de toda vivencial intencional es igualmente subjetivo. Se halla en el sujeto. Heidegger describe este falso problema de esta manera:

> De acuerdo con una convicción universal de la filosofía moderna desde Descartes, el sujeto y sus vivencias es lo único que, inicialmente, es dado al sujeto, al yo mismo como indudablemente cierto. Surge la cuestión: ¿Cómo puede este yo con sus vivencias intencionales salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo transcender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? Y, ¿en qué consiste esta transcendencia? (...) ¿Cómo se relacionan con el objeto las vivencias? (GA 24, 86).

El problema así propuesto es irresoluble sencillamente porque está mal planteado. No hay que tender un puente porque no existe abismo que salvar, tampoco es preciso recurrir a Dios como garante de la adecuación de las ideas con las cosas de las que son imágenes, pues no conocemos las ideas antes que las cosas. En el planteamiento de la dificultad se ha subjetivizado erróneamente la intencionalidad. Cuando veo una ventana, lo que veo es la ventana que está allá, no la representación de la ventana. Intencionalidad es ya transcendencia (GA 24, 93).

III. Breve interludio: Descartes y Husserl

Al igual que en la consideración de la relación de Descartes con la filosofía anterior, especialmente con la Escolástica, uno no debía dejarse engañar por similitudes puramente extrínsecas, coincidencias apenas verbales, tampoco cuando se pone en relación el cartesianismo con la fenomenología husserliana uno puede quedarse en parentescos meramente externos. Lo que aquí importa es saber si las consideraciones cartesianas acerca de la *res cogitans* pueden parangonarse con los análisis husserlianos sobre la *conciencia*. El punto de vista de Heidegger a este respecto es complejo. Por una parte acepta una profunda diferencia entre Descartes y Husserl,

que, por otra parte, es compatible con una cierta comunidad en aspectos decisivos. En consecuencia, Heidegger ve que en la fenomenología de Husserl pervive aún en lo esencial la preocupación por la certeza que caracteriza el filosofar cartesiano.

La reducción fenomenológica presenta coincidencias notables con la *remotio* cartesiana. Ambos pensadores parten de la constatación de lo que se da al yo en su mundo circundante. Partiendo de ahí, de lo dado en un primer momento, se trata de alcanzar el *cogito* como un absoluto, de llegar a un lugar donde la duda quede excluida totalmente. El propio Husserl remite al comienzo de su empresa filosófica a Descartes (*Ideen* I § 31, 54) e insiste en el momento de libertad que supone la duda. «El intento de duda universal pertenece al reino de *nuestra absoluta libertad:* podemos *intentar dudar* de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aún, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada» (ibíd.).

La semejanza de partida no debe ocultarnos una diferencia fundamental. En ambos autores la meta es el hallazgo de un absoluto respecto del que la duda se vuelva imposible. Pero, mientras que para Descartes este absoluto será tomado como el punto de partida, el fundamento de todas las restantes ciencias, a Husserl no le interesa encontrar semejante fundamento del saber, quiere simplemente desarrollar una ciencia que considere ese absoluto como su *tema* (GA 17, 258-9). Dicho de otra forma, la actitud de Husserl respecto de las ciencias es totalmente distinta de la actitud adoptada por Descartes. En este, la *remotio* persigue desterrar ciertos tipos de entes y el modo de tratar con ellos por no adaptarse a la *regula*. La *remotio* es una *reductio* de los modos de entes susceptibles de un tratamiento científico. Niega el carácter científico a innumerables saberes y aconseja desentenderse de ellos. En cambio, en Husserl la reducción no se encamina a proscribir ciertos entes y los modos de aproximarse a ellos. No prescinde de las ciencias tal como están dadas. Al contrario, aspira a traer estas ciencias y sus respectivos objetos al nuevo ámbito que la reducción descubre. «La reducción no tiene la tarea positiva de criticar al ente, respecto de la certeza o incerteza, sino de volverlo temáticamente apto para ser tratado en la ciencia buscada» (GA 17, 259). O para decirlo con las palabras del propio Husserl:

> Así, pues, esto es lo que queda como el «residuo fenomenológico» buscado, lo que queda a pesar de que hemos «desconectado» el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido absolutamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las transcendencias del mundo, las «constituye» en sí (Ideen I, § 50, 94).

Más importante si cabe es todavía una segunda diferencia que Heidegger subraya entre Descartes y Husserl y a la que, de alguna manera se ha hecho ya referencia hace poco. La genuina aportación de Husserl es, en opinión de Heidegger, el descubrimiento de la intencionalidad, que ni la escolástica ni la tradición

austríaca (Brentano) habían logrado a pesar de sus acercamientos titubeantes a ella. Tampoco Descartes llega a tomar clara conciencia de la relación intencional. Afirma Heidegger que la fenomenología no puede ser descrita como ciencia de los actos o procesos psíquicos. No es una psicología *transcendental,* como cree Scheler, según Heidegger. Lo que separa a la fenomenología de la psicología es que aquella, a diferencia de esta, trata de un dominio totalmente nuevo —irreductible al psicológico—, considera el referirse-a, el tratar-con, etc., que incluye junto al acto psíquico el hacia-qué (*Worauf*) de dicho acto. La fenomenología trata del comportarse o relacionarse con el mundo objetivo. La reflexión fenomenología incluye también, junto a la vivencia, la presencia del objeto, no la cosa natural, sino el objeto tal como se mienta. Esta es la diferencia fundamental entre el *cogito* cartesiano y la *conciencia* husserliana. Pero es una diferencia incontrovertible que hace posible, además, que por primera vez en toda la historia de la filosofía quede abierto el camino para una investigación ontológica fundamental, en la medida que, como ya se ha advertido, el modo de ser del ente solo puede ser dilucidado a partir de la ocupación o preocupación que permite que venga al encuentro del Dasein (GA 17, 260).

Una nueva diferencia subrayada por Heidegger en su cotejo de Descartes y Husserl es la distinta concepción de ambos pensadores acerca de lo absoluto. Para Husserl, la conciencia es *absoluta* y solo ella (no necesariamente la propia) lo es; mientras que lo relativo es cualquier ente que puede darse a la conciencia. A pesar de la terminología cartesiana —Husserl recurre al latín y a expresiones tomadas de la obra de Descartes («nulla re indiget ad existendum», *Ideen I,* § 49, 92)—, su noción de absoluto, como rasgo de la conciencia, no coincide con la de Descartes. Para este, absoluto no es sino el fundamento del que parte el proceso deductivo. En correspondencia, Descartes considera que *relativo* es todo aquello que se obtiene deductivamente a partir de ese fundamento absoluto. Se comprueba, pues, que, como se ha dicho hace un momento, lo absoluto para Descartes es siempre un comienzo que hay que abandonar pronto para avanzar más allá. Para Husserl, en cambio, es el ámbito de un nuevo conocimiento, el tema propio de la fenomenología, un paraíso del que el fenomenólogo no querrá ser expulsado jamás.

IV. Una única noción de ser

Como ya se ha mencionado, para Heidegger, Descartes está lejos de ser el innovador total y prodigioso que la historiografía, tanto de la corriente neokantiana como de varias otras, ha propuesto. Al contrario, Heidegger insiste en que Descartes continúa ocupándose de los problemas y de las cuestiones típicas de la metafísica antigua y medieval. Sin embargo, este no es el punto esencial a este respecto. Ocuparse de problemas heredados no presupone necesariamente dependencia del pasado, siempre que estos problemas sean abordados desde nuevas perspectivas y con nuevos métodos heurísticos. Por desgracia, este no es el caso en lo tocante a

Descartes. El autor del *Discurso del método* no solo se sigue ocupando de los problemas metafísicos que atareaban a sus maestros jesuitas en la *La Flèche*, sino que los maneja desde el mismo horizonte comprensivo y a partir de las mismas herramientas conceptuales. Como declara Heidegger «no solo los viejos problemas metafísicos continuaron siendo tratados junto a los nuevos problemas, sino que precisamente los nuevos problemas planteados fueron planteados y tratados sobre el fundamento de los antiguos» (GA 24, 175). Por esta razón, añade Heidegger, «considerado fundamentalmente en términos ontológicos no existió el giro filosófico de la filosofía moderna» (Ibid.). Lo que esto viene a significar con mayor precisión es que en lo referente a la explicitación del concepto de ser, esto es, en lo que mira a la perspectiva ontológica, la filosofía moderna no supuso ningún avance comparada con la que le precedía. En cierto modo, se la puede considerar incluso como un retroceso, pues ayudó a ocultar aún más la problemática del ser y, paradójicamente, pese a su pretensión crítica, en opinión de Heidegger, convirtió a la vieja metafísica en una disciplina dogmática, lo que no era anteriormente, esto es, convirtió la metafísica antigua y medieval en un pretendido saber que creía haber alcanzado un conocimiento positivo (o, lo que es equivalente, óntico, relativo al ente) acerca de Dios, el alma y el mundo, mediante la utilización de los conceptos ontológicos (que miran al ser, en vez de al ente). Expresado aún de otro modo, enmascaró todavía más la diferencia ontológica, que separa al ser del ente, puerta indispensable para volver a plantear con toda su fuerza el problema de qué es ser. Por eso, la continuidad cartesiana con la tradición supone, entre otros puntos, que Descartes ni siquiera se planteó el problema del ser (SuZ, § 20). «Lo que Descartes deja indeterminado en este comienzo «radical» es la forma de ser de la *res cogitans* o, más exactamente, el *sentido de ser del «sum»*» (SuZ, 24). Este es, sin duda, el principal reproche heideggeriano a Descartes, su indeterminación ontológica del *cogito*.

Que Descartes no se plantee el problema del ser no implica, por supuesto, que no utilice inconscientemente una cierta noción de ser. Es más, precisamente, no se plantea el problema del ser por parecerle obvia su noción. El concepto de ser usado por Descartes es un concepto de ser indefinido, como de término medio, se podría decir. Cuando por alguna razón se ve forzado a determinarlo un poco más, recurre al modo de ser de las sustancias, a lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*, el estar-ahí o el estar-ante-los-ojos que también, se podría traducir como la *subsistencia*. Cabe preguntarse, sin embargo, si la distinción sujeto-objeto, en la que profundizó Descartes cuando reparó en la conciencia, no exige una dilucidación más cuidadosa del modo de ser tanto de la *res extensa* como de la *res cogitans*.

La distinción entre el sujeto y el objeto es fundamental para toda la filosofía moderna y alcanza al menos hasta Husserl. Al igual que Descartes, Husserl establece como básica la distinción entre el ser como conciencia y el ser que se manifiesta a sí mismo en la conciencia. El primero, la *res cogitans*, es inmanente; el segundo, la *res extensa*, es transcendente, es la realidad, en un sentido peculiar de esta palabra

otorgado por Husserl, que dista de señalar a lo genuinamente existente, a lo efectivo, a lo que de verdad hay. Por esto dice Husserl que «entre la conciencia y la realidad (Realität) se abre un verdadero abismo de significado» (*Ideen I,* § 49, 93).

¿Cómo concebir correctamente esta distinción categorial? Lo esencial no es tanto distinguir dos entes (*res cogitans* y *res extensa*), sino los modos de ser de ambos entes y, por consiguiente, el diferente acceso a ellos. La mera separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* no garantiza sin más la suficiente sensibilidad para aprehender sus distintos modos de ser. De hecho, como se ha subrayado, Descartes no alcanzó a establecer la diferencia de los modos de ser de la conciencia y del mundo. La ausencia de distinción entre el modo de ser de la *res cogitans* y el de la *res extensa,* no le impide a Descartes el intento de caracterizar ambas sustancias. Con todo, al faltarle el análisis ontológico, su descripción no solamente queda infundada, como colgada de la nada, sino que es errada en muchos aspectos, también en lo referente a lo óntico.

La elucidación del modo de ser de la *res extensa* efectuada por Descartes se lleva a cabo de forma deficiente porque no parte de un análisis de la ocupación del Dasein en la que la *res extensa* viene a su encuentro. «Descartes ofrece una errada definición ontológica del mundo», fundamentalmente porque «pasó por alto el fenómeno del mundo» y desatendió «al ser intramundano y a la mano» (SuZ 95). Fue un prejuicio mantenido desde la filosofía antigua lo que le condujo a estos errores. Se trata del prejuicio de la primacía del θεωρεῖν, de la contemplación teórica, frente a cualquier otra posibilidad del ser del *Dasein* (GA 17, 115). Privilegiar la teoría frente a cualquier otro comportamiento lleva a priorizar el *verum esse,* que es inmediatamente transformado por Descartes en su aparente equivalente, el *certum esse.* Pero como el genuino acercamiento al *certum esee* es la *intellectio*, a través del juicio, y el único conocimiento que se muestra como pudiendo estar cierto de alcanzar el ser de los entes es el del ente físico-matemático, resulta que lo que conocen las matemáticas son el verdadero ser del mundo. Más allá de las apariencias, color, sabor, olor, etc., proporcionadas por las sensaciones, la cera es aquello permanente capaz de cambiar (*remanens capax mutationum*), o sea, mera extensión. La humildad del filósofo caído en el vértigo de la duda, se torna en la soberbia soberana que prescribe a los entes lo que han de ser. «Descartes no se permite a sí mismo encontrar la forma de ser de los entes intramundanos en ellos mismos, sino que apoyándose en una idea de ser, de origen no desenmascarado y de legitimidad no comprobada (ser = subsistencia constante), prescribe al mundo (...) su «verdadero» ser» (SuZ, 96). De esta manera, no solamente se ofrece una imperfecta descripción fenomenológica de los entes intramundanos, por ejemplo, de su carácter de resistentes, o su capacidad para facilitarnos la obtención de los fines que ahora nos mueven o su carácter de obstáculos para su realización, sino, mucho más grave todavía, se impide comprender que toda percepción, ya sea intelectual o sensible, es, en definitiva, una posibilidad de ser del *Dasein*, como ser-en-el-mundo. Con ello se malogra una comprensión adecuada

del ser del mundo y, a la par, una aprehensión correcta, del ser del *Dasein*, que es concebido «del mismo modo que la *res extensa*, como sustancia» (Suz, 98).

La preocupación por la certeza no solamente obliga a una deficiente caracterización del mundo y del ser del ente intramundano, sino que desvía asimismo la atención acerca del modo de ser de la conciencia. Dicha preocupación «*ha obstruido y cortado el paso, de un modo todavía más radical,* a las posibilidades de que nos encontremos con el ser específico de la conciencia» (GA 17, 266). De esta manera, no es de extrañar que se acumulen los yerros cuando Descartes trata de caracterizar la *res cogitans*. En primer lugar se da una incorrecta nivelación entre el *cogitare* y el *cogitatum*. De acuerdo con Descartes, ambos admiten una *clara et distincta perceptio*. En esta línea, se podría decir —no faltó quien lo dijo posteriormente— que *esse* es *perceptum esse*.

A esta primera caracterización del *cogito* como *perceptum esse,* Descartes añade la nota de *creatum esse*. Si bien tanto la *res extensa* como la *res cogitans* son sustancias, pues no necesitan de ninguna otra *res* para ser, ambas lo son de un modo *deficiente,* pues, bien mirado, necesitan de Dios, que las ha producido y las mantiene en la existencia. De algún modo, no son sustancias, en el sentido más pleno de la palabra. Precisan de otro ente, el ente divino. Solo Dios, la *res infinita,* es sustancia, en sentido riguroso. Las restantes, tanto las sustancias extensas como las pensantes, son siempre *creatum esse*.

Más importante aún, frente a la esencial tesis cartesiana de que la *res cogitans* se conoce antes y mucho mejor que la *res extensa,* que se puede leer al final de la segunda de las *Meditationes de prima philosophiae,* hay que señalar la dificultad de que el sujeto se capte a sí mismo, y lo haga incluso de una forma clara y distinta. Este tenerse a sí es un rasgo característico, en opinión de Descartes, de la *res cogitans,* es una marca singular de este ente. Es curioso que, entre los muchos textos cartesianos que pueden aducirse en este punto para mostrar cómo toda *cogitatio* es consciente de sí misma, Heidegger elige uno que dista mucho de ser claro. Se trata de un fragmento de la segunda Meditación metafísica: «sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim» (AT VII, 33). O sea, es totalmente patente que no puede ocurrir que, cuando veo o, lo que es lo mismo, me parece ver, pues ahora no distingo ambas cosas, yo mismo que estoy pensando no sea algo. Por supuesto, la finalidad perseguida por Descartes cuando esto escribe es tratar de encontrar un ser que escape a la duda metódica. Naturalmente este será el *cogito*. Y es que puede ocurrir que la luz vista, el sonido escuchado o el calor sentido no existan; esté yo, por ejemplo, durmiendo. Sin embargo, lo que no puede no ser cierto es que me parece ver, escuchar,.... «At certe videre videor, audire, calescere» (AT VII, 29).

No obstante, en este momento Heidegger no lee el texto cartesiano como una aplicación de la duda metódica. Se queda, es lo único que ahora precisa, en la equiparación planteada por Descartes entre el *ver* y el *parecerme que veo*. Y Heidegger

entiende este parecerme que veo no tanto como un ver lo que no existe, una imagen onírica especialmente vivaz o una alucinación persistente que no es tenida como tal, sino simplemente un darse cuenta de que se ve, siendo totalmente indiferente aquí la realidad o irrealidad de lo visto. Con otras palabras, Heidegger subraya la ecuación entre el *cogito* (algo, cualquier cosa) y el *me cogitare*. Se vio antes que en todo pensamiento se piensa algo, un ente se muestra al sujeto, pero también en todo pensamiento se presenta el sujeto a sí mismo. No se ve solo la pizarra, sino también se «ve» que se ve la pizarra: *cogito cogitatum* y *cogito me cogitare*. Por esta razón Heidegger enfatiza la equiparación.

Con todo, no está claro que la presencia de sujeto para sí mismo en cada una de sus *cogitationes* sea un dato innegable. Al menos si se trata de una presencia al mismo nivel con el que se da el *cogitatum* respectivo. Habitualmente es solo el *intentum*, el *cogitatum*, lo que atrae toda la atención. Por supuesto que, desde un punto de vista meramente formal, no es incorrecto hablar del yo como conciencia de algo distinto de él que es simultáneamente conciencia de sí. En cada una de las vivencias del yo se produce la reunión de la heterología y la tautología, la captación de lo otro en tanto que otro y de sí mismo como distinto de lo otro. Y es que la conciencia de algo, distinto del sujeto, es conciencia de sí necesariamente. Siendo esto correcto, sin embargo, no hace justicia en absoluto al modo en que el *Dasein* se muestra a sí mismo en su existencia fáctica. El *Dasein* se dirige a sí mismo incluso en los momentos, muchos más corrientes que los contrarios, en los que no efectúa esa retorsión de sí para fijar la conciencia no en lo otro, sino en los procesos que acaban de suceder en su conciencia. O sea, cada uno de nosotros nos tenemos presentes a nosotros mismos, sin necesidad de realizar el difícil ejercicio que la fenomenología denomina reflexión. «La reflexión, en el sentido de un volver atrás es solo uno de los modos de *aprehensión* de sí, pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo» (GA 24, 226). El modo más corriente en que el *Dasein* es consciente de su yo, se devela a sí mismo, puede, añade Heidegger, ser denominado reflexión siempre que entendamos este término no en el sentido filosófico frecuente de repliegue del yo sobre sí mismo para describir los procesos de su conciencia, sino en un sentido, parecido al óptico, en que el *Dasein* se ve *reflejado* en las cosas circundantes con las que trata. «En cada momento, nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra existencia a partir de lo que perseguimos y de lo que nos ocupamos. Nos comprendemos a nosotros mismos partiendo de ahí porque el *Dasein* se encuentra primariamente entre las cosas. El *Dasein* no necesita de una especial clase de observación ni de un espionaje del yo para tenerse a sí mismo, sino que, al darse de forma inmediata y apasionada al mundo mismo, el propio yo del *Dasein* se refleja en las cosas» (GA 24, 226). En el famoso ejemplo de Heidegger, el zapatero, que a buen seguro no es el zapato ni ninguna de sus herramientas, se comprende a sí mismo a partir de las cosas que maneja, embebido en ellas, tendiendo a ellas o repelido por ellas. Encontrarse entre las cosas no es una relación espacial; es más bien engarzarse en una red

de finalidades, de posibilidades abiertas precisamente por las cosas entre las que el *Dasein* se encuentra (GA 24, 227).

Debido a la prioridad que concede a la teoría sobre cualquier otra forma de relacionarse con el mundo y a que consideró el *cogito* como mero punto de partida para fundamentar una ciencia ulterior, Descartes no se percató de los ricos y diversos modos mediante los cuales el sujeto se conoce a sí mismo. A decir verdad, a él tampoco le interesó en serio qué era la *res cogitans* y cuál su modo de ser (GA 17, 250), tenía demasiada prisa por fundamentar la ciencia. Este desinterés es el principal punto de fricción de Heidegger con Descartes de los que este escrito se ha ocupado. Si se buscase una frase que, a modo de resumen, compendiase la posición de Heidegger frente a Descartes, se podría decir que, para aquel, el filósofo francés fue uno más de los que pasaron por alto la cuestión ontológica realmente relevante: «¿qué es ser?» y lo que es peor, con su metafísica, ayudó a cegar las vías conducentes a plantear esta cuestión y disponer de las herramientas necesarias para ensayar una respuesta.

SER Y FUERZA. LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LEIBNIZ EN LOS AÑOS 20 Y EL PROBLEMA DE LA ONTOLOGÍA GENERAL

Miguel Escribano Cabeza
Universidad de Granada

I. Heidegger. El proyecto de una ontología general y el papel que en ella otorga a Leibniz en los cursos de Marburg

La analítica existencial desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo* condujo al pensador alemán a través del concepto de intencionalidad, definido desde los modos de ser del hombre y de lo útil (significatividad), a la defensa de una ontología general en base a la noción de temporalidad. La temporalidad sirve a Heidegger para pensar el ser de todo ente, no sólo el modo de ser humano. Sin embargo, la fundamentación de la pregunta por el ser en el análisis del modo de ser humano y la consecuente prioridad que otorga a la comprensión del ser del ente como útil, condujo a un planteamiento ontológico donde *otros* modos de ser del ente fueron finalmente dejados de lado (como objetos de estudio de la actitud científica). Comprendemos el ser de todo ente en la medida en que aparece dentro de los parámetros pragmáticos de la significatividad del mundo. No hay que olvidar que los espacios mundanos son espacios de convivencia, de armonía, junto a otros seres humanos, y es bajo estas coordenadas que Heidegger construye las condiciones de acceso al mundo desde una concepción del ente como útil. El modo de ser que caracteriza al ser humano como *ser en el mundo* recoge esta idea de una intencionalidad, es decir, de una apertura comprensora al mundo, determinada desde el horizonte de significatividad pragmática (caracteres incluidos en la idea de *Sorge*).[1]

En el curso de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* Heidegger llegó a afirmar que en el concepto de mónada ya estaba tematizada esa idea de una intencionalidad transcendente en la noción de fuerza, que interpreta

[1] Para un análisis más detallado de este problema en el seno de la fenomenología: Gómez Delgado, J.M.: *La realidad del sentido*, Comares, Granada, 2015.

en el marco de los caracteres de la mónada que son el apetito y la percepción. Dice Heidegger que Leibniz es el primero que intenta dar una significación positiva (es decir, dinámica) del ser de la sustancia.[2] Esta significación debía valer para el ser de todo ente, esto es, debía ser la base de una ontología general. Heidegger interpreta la caracterización de la sustancia como fuerza activa en términos de expresión de la comprensión del mundo que la mónada contiene. Aunque el mismo Leibniz afirma que para la caracterización de la mónada bajo los términos de percepción y apetito se ha valido de un análisis del yo, y Heidegger cita con acierto el pasaje concreto de la *Monadología*, la problemática de la que surgen las nociones de sustancia y fuerza en Leibniz dista mucho de reducirse a una analítica existencial del ser humano.[3] Heidegger concluye su análisis de la interpretación monadológica de la sustancia con la afirmación de que en ella, en la mónada, la esencia del conocimiento ontológico no deja de ser oscura y tentativa, en parte por la radicalidad del planteamiento leibniziano. Sin embargo, Heidegger no llega a exponer en profundidad este planteamiento, como confiesa él mismo.

II. Impulso y resistencia en *Ser y tiempo*. Los modos de la intencionalidad del *Dasein*

En el proyecto de *Ser y tiempo* nos encontramos con la posibilidad de que el ente, como algo que *está ahí por sí mismo*, nos ofrezca una oportunidad para pensar la cosa como algo más allá de la esfera cotidiana del *Dasein*. Sin embargo, Heidegger se postula con claridad frente a esta tentativa y defiende la prioridad del *Zuhanden* frente al *Vorhanden* en el trato primario con el ente: lo ente se nos da en una experiencia que tiene más de *trato pragmático* con el mundo que de una actitud teorética ante objetos de conocimiento, la cual sería tan sólo algo posterior. La consideración de la realidad de las cosas y de los caracteres que la definirían como algo que está ahí

[2] GA 26, p. 90. Reproduce Heidegger la opinión de Hegel sobre Spinoza y Leibniz (WL, 376s.). El influjo de la lectura de Hegel es claro (Heidegger trabajaba en estos años en su curso «Der Deutsche Idealismus» WS 1928/29).

[3] La bibliografía secundaria relativa a la interpretación que hace Heidegger de la fuerza leibniziana es escasa. Poco críticos se muestran los artículos de J.M. Vaysse (Vaysse, J.M.: «Leibniz: nature et force dans la métaphysique modern», *Studia-Leibnitiana Sonderhefte*, 24, 1995, pp. 171-179) y de M. De Faria Blanc (De Faria Blanc, M.: «A essência da força: Leibniz e Heidegger», en: *Descartes, Leibniz e a modernidade*, L. Ribeiro dos Santos, P. M. S. Alves y A. Cardoso (eds.), Lisboa, Colibri, 1998, pp. 525-533). Frente a estos artículos destacamos los de M. Luna Alcoba, más crítico con la posición heideggeriana, tanto con relación a la supuesta ontotecnología leibniziana (Luna Alcoba, M: «Ciencia, razón suficiente y técnica. Leibniz entre Newton y Heidegger», en: *La actualidad de Leibniz*, Col. Leibnizius Politechnicus n. 2, Universidad Politécnica de Valencia, 2002, pp. 206-214) como a esa interpretación de la fuerza como fuerza de representación (Luna Acoba, M.: «El ser como fuerza: isomorfismos entre Heidegger y Newton», *Estudios filosóficos*, vol. 52, n. 149, pp. 99-100).

por sí mismo, esto es, en su sustancialidad, con independencia del trato que guardan hacia nosotros, tan sólo es un prejuicio que ha sido asumido acríticamente en la historia de la filosofía y que ha de ser destruido para salvaguardar la interpretación del ente en el proyecto de una fenomenología hermenéutica.

Por tanto, la pregunta por cuáles sean los caracteres del ente (caracteres, por decirlo así, no funcionales sino propios) que estarían posibilitando la función que puede desempeñar el objeto en nuestro trato con él, esta pregunta, nos dice Heidegger, nace de un prejuicio y es por tanto defectuosa en su formulación. Esto ocurre para el caso de la resistencia, que Heidegger interpreta como correlato de la voluntad comprensora-interpretante: la resistencia, y la fuerza de la que ésta deriva, han de ser entonces caracteres de la apertura del *Dasein* al mundo. Por un lado, Heidegger contempla la naturaleza de la fuerza como afín a la intencionalidad del *Dasein*, como un impulso a través del cual entiende la apertura del *Dasein* al mundo, esto es, su intencionalidad trascendente. Por otro lado, y como correlato de esta definición de fuerza, Heidegger relaciona la idea de la resistencia con algo que ciega la intencionalidad y que nos lleva a una consideración del ente según un modo de ser deficiente (que vincula a la crítica del concepto tradicional de realidad). Interpretada de este modo como correlato del impulso y la voluntad del *Dasein*, la resistencia, concluye Heidegger, resulta insuficiente para referir al todo del estar-en-el-mundo.

Esta relación que Heidegger confiere a las ideas de resistencia e impulso es la responsable de que a lo largo de estos años el filósofo haya adscrito dos sentidos diferentes al término «impulso», un sentido que lo inclina hacia sus determinaciones propias y otro hacia las impropias. Tal y como este asunto aparece tematizado en *Ser y tiempo* (1927), la idea de Heidegger es que la voluntad, el deseo, la inclinación y el instinto son modulaciones existenciales de la apertura del proyectarse comprensor del *Dasein*; dice así que están por ello fundadas en el cuidado. Tales modulaciones nacen como «interferencias» que limitan de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, determinando impropiamente la inclinación o impulso del *Dasein*. Aunque impropias, estas modulaciones son para Heidegger ontológicamente constitutivas, esto es, no aquietan la voluntad comprensora que inclina al *Dasein*, sino que la suscitan y se apropian de ella.

Heidegger lleva a cabo su análisis de la modulación propia o impropia de la intencionalidad del *Dasein* en dos momentos, uno presente en la primera sección de la obra y otro en la segunda.

a) *Los modos propio-impropio de la intencionalidad en el contexto del análisis fundamental del* Dasein *y la estructura del cuidado.* Heidegger defiende que la fuerza que hace operativa estas interferencias sobre la inclinación del *Dasein* no procede de un poder-ser fáctico particular, sino que estamos ante estados de esta inclinación en la que su naturaleza, su fuerza, permanece *indeterminada* o, si se quiere, que tiene una determinación *impropia*. Cosa que comprobamos al seguir el análisis que el filósofo hace de los fenómenos de la angustia, el deseo, la inclinación y el instinto

(*Trieb*). Por lo tanto, aquello que «se resiste» a la voluntad comprensora, todo este batiburrillo de «pasiones», se encuentra desde el comienzo de los tiempos en el sujeto, forma parte de la dote con la que el hombre viene al mundo.

Heidegger confiesa la necesidad de llevar a cabo un análisis profundo de la estructura múltiple y compleja del fenómeno del cuidado, sin embargo, decide avanzar por otra vía, «sacar a la luz un fenómeno aún más originario» (descarta llevar a cabo una fundamentación ontológica de la antropología, pues el objetivo de la analítica del *Dasein* es una ontología fundamental).[4]

b) *Los modos propio-impropio de la intencionalidad en el análisis de la historicidad del Dasein.* La segunda sección de *Ser y Tiempo* nos muestra un nivel más profundo del fenómeno del cuidado entendido a la luz de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*, es aquí, dice el filósofo, donde reside su fundamento existencial y donde queda ontológicamente determinado. Lo que nos interesa de este paso es que Heidegger va a reconducir su análisis de las modulaciones propio-impropias del cuidado a la naturaleza histórica del *Dasein*: «De acuerdo con el enraizamiento de la historicidad en el cuidado, el *Dasein* existe siempre como propia o como impropiamente histórico».[5] Para Heidegger tanto el *Dasein* como las cosas mismas se mueven en la historia, que es el «específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente»[6] y su particular devenir toma su fuerza y su sentido propio de ella. A partir de aquí el filósofo interpreta esas modulaciones interferentes de la voluntad comprensora como un encontrarse el *Dasein* disperso e inconexo en lo eventual e incoherente del transcurso cotidiano.

Lo importante de esta reflexión es que, bien constituida propia o impropiamente, el origen de la fuerza o impulso que anida en la intencionalidad del *Dasein* es siempre el mismo: la caracterización que hace Heidegger del cuidado como apertura originaria. Por lo que se deriva de aquello que de resistente tiene el trato con la cosa, esto no es más que el reflejo del «lado oscuro» de la fuerza, de la impotencia del *Dasein* para asumir su ser más propio, y no nos revela por contra carácter alguno con el que podamos comprender de otro modo el estar ahí de la cosa misma. Incluso Heidegger acaba por cogerle gusto al «lado oscuro», por así decir, y lo convierte en el «modo eminente de la aperturidad del *Dasein*» en el análisis que hace de la angustia. La misma idea vuelve a aparecer, como vimos, cuando en la segunda sección de la obra el filósofo se expresa en términos de revertir el estado de dispersión e incoherencia que sume al *Dasein* cuando se deja arrastrar por lo eventual del paso del tiempo cotidiano, sin llegar a asumir su destino.

[4] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2006 (a partir de la siguiente referencia: SuZ), p. 200. Para todo lo anterior remito al parágrafo 41.

[5] SuZ, p. 376.

[6] SuZ,p. 379.

III. El (sin)sentido físico de la resistencia. La crítica en Ser y tiempo a la extensión cartesiana

Hablar de un juego de fuerzas y resistencias sólo tiene entonces sentido para Heidegger cuando hace referencia al estar-ahí característico del existente que es el *Dasein*. En cuanto inserto en la dinámica de las cosas, hemos visto, este juego tienen un carácter propiamente histórico, desconectado del cual la cosa, la cosa natural o física, pierde el marco de coordenadas donde la pregunta por su ser cobra sentido y «[la cosa] se torna indiferente».[7] Heidegger distingue aquí entre una consideración histórica de las cosas, en tanto útiles que tienen un lugar en el mundo en virtud de la esencial determinación de la existencia del hombre por el espíritu y la cultura, y una consideración de su naturaleza que tan sólo tiene sentido, esto es, sólo «pertenece de alguna forma a la historia»,[8] como un saber teórico. Por tanto, al igual que ocurre en el análisis que hace Heidegger del peso del martillo, la resistencia como característica física del útil pertenece a una consideración impropia y a un trato inadecuado con él, y no nos conduce a marco alguno de significación donde la cosa pueda revelarse como algo real. El espacio-tiempo específico del ente es el que acontece en el mundo del *Dasein*. Otra consideración del espacio-tiempo, por ejemplo, aquella de la que nacen las determinaciones físicas de las cosas, es descartada por Heidegger a partir de la crítica que hace del mundo extenso cartesiano. Visto así, las determinaciones propias de la cosa corpórea son sólo modos de la extensión cuyo acceso adecuado es el conocimiento físico-matemático. Dice Heidegger que para Descartes «lo accesible en el ente *por medio de ellas* [las matemáticas], constituye su ser».[9] Sin embargo, continúa el análisis del alemán, estas determinaciones de las cosas *tematizadas* por la física-matemática son determinaciones ciegas, dado que «con esta interpretación [...] se extingue el modo de ser de la percepción sensible y, con ello, la posibilidad de captar en su ser el ente que comparece en esa percepción».[10] Heidegger denuncia de este modo que Descartes no haya hecho una experiencia fenomenológica de la corporeidad de la cosa y critica la concepción física del espacio-tiempo porque desconecta al ente de su ser útil.

Heidegger reconduce la discusión a través de la posición de Descartes de tal modo que llega a concluir que «la reconstrucción de la cosa de uso a partir de la cosa natural es una empresa ontológicamente dudosa».[11] Para Heidegger, una explícita consideración fenoménica de la espacialidad de lo a la mano nos muestra que la cercanía que caracteriza nuestro trato cotidiano con los útiles se regula por un manejo y

[7] SuZ, pp. 361-362.
[8] SuZ, p. 379.
[9] SuZ, p. 96.
[10] SuZ, p. 97.
[11] SuZ, p. 99.

un uso que son «cálculo circunspectivo».[12] En este «acercamiento circunspectivo» no hemos de temer mancharnos las manos de realidad, dado que en él no es el cuerpo (el cuerpo sensible) quien mide las distancias, sino la comprensión/interpretación del útil como signo, esto es, en su remisión a una totalidad de útiles.

Llegado a este punto nos salen al paso dos cuestiones: (1) ¿por qué Heidegger rehuye profundizar en el papel de la corporalidad (o la sensibilidad) en su análisis cuando la terminología que emplea parece que la implica continuamente?, (2) y ¿qué le impide pensar positivamente la relación entre los útiles y las cosas naturales? Para la segunda pregunta, acabamos de ver, Heidegger nos ofrecía una respuesta en la crítica que hace a la *res extensa* cartesiana. Esta es la respuesta «oficial», por llamarla así. Dice el filósofo que detrás de las determinaciones sensibles que el cálculo cartesiano nos muestra como modos de la extensión y, por ello, como propiedades de la cosa corpórea, no hay nada real que pueda ser tenido como sustrato que confiera entidad a esa multiplicidad de propiedades salvo la mente calculadora que las proyecta, según Heidegger, sobre un útil que está ya ahí (y que constituye el modo de ser propio de la cosa). Sin embargo, parece que en un momento de la discusión con Descartes se nos abre una «vía de escape» que Heidegger deja sin explotar, al menos en *Ser y tiempo*. Heidegger afirma contra la extensión cartesiana que no hay nada en ella que se parezca a una fuerza que contribuya a la determinación de sus modos de ser y que les proporcione un sustrato en el cuerpo.[13] Es así, continúa Heidegger, que «determinaciones como la dureza, el peso o el color pueden quitársele a la materia sin que ésta deje de ser lo que es»,[14] nuda e inactiva extensión. Afirmación que ejemplifica, de un modo muy certero, con un análisis de la concepción cartesiana de la resistencia.

La respuesta «extraoficial» a la segunda pregunta planteada arriba es que Heidegger estaba en este pasaje en realidad criticando a Husserl. Habría entonces que valorar el alcance de este enconamiento hacia Husserl en la «urticaria» que parece producir a Heidegger las cosas naturales, la corporalidad o la sensibilidad. Nosotros seguiremos el camino «oficial», que nos conducirá a Leibniz y a su concepción de la fuerza.

IV. La lectura de Leibniz del SS 1928. Algunas consideraciones críticas

Continuando con la «vía de escape» que nos abre Heidegger en su crítica a Descartes, es preciso decir que, con la idea de solucionar las carencias de la *res extensa* para explicar la naturaleza de los cuerpos, es Leibniz quien sigue el camino de la

12 SuZ, p. 104.
13 SuZ, p. 91.
14 SuZ, p. 91.

fuerza como sustrato dinámico de la cosa corpórea. En el SS de 1928 Heidegger dedica precisamente un curso a Leibniz. En este texto Heidegger considera la idea de mónada como hilo conductor para pensar la transcendencia del *Dasein* a través del concepto de impulso. La idea de impulso (*Drang*) con la que nos encontramos en *Ser y tiempo* adquiere en la lectura de la sustancia leibniziana una radicalidad suficiente para desde ella, según reconoce Heidegger, llevar a cabo una consideración integral del ser del ente, tema de la ontología fundamental. ¿Nos conducirá Heidegger por la vía de la fuerza leibniziana a reconsiderar modos de ser del ente más allá de su ser a la mano? Hemos de contestar esta pregunta negativamente.

Brevemente. Heidegger centra la propuesta ontológica de Leibniz en su idea de mónada. Con ésta, dice, la idea clásica de sustancia sufre una transformación. Frente a la concepción de la sustancia de Descartes y Spinoza la mónada leibniziana incorpora una caracterización dinámica al describir su naturaleza en términos de fuerza. Heidegger interpreta que en Leibniz esta fuerza queda situada, no en la materia, sino en las formas sustanciales: la forma sustancial es el principio unitario del ente por el que éste está dotado de una fuerza como principio activo, que Leibniz describe propiamente bajo los caracteres de percepción y apetito. Heidegger reconduce desde aquí la cuestión ontológica de la fuerza a un plano fenomenológico-hermenéutico desde el cual se contempla su naturaleza bajo la idea de la *vis representativa* y nos muestra finalmente cómo de este modo existe una afinidad con la intencionalidad transcendente del *Dasein*.

Lo primero que llama la atención es que Heidegger afirme que la idea de fuerza que Leibniz articula en su concepción dinámica de la sustancia provenga de la física matemática.[15] Suponiendo que se refiera aquí a Descartes, aunque la noción de fuerza se encuentra en el pensamiento del francés, su papel es a todos luces menor, tanto en lo que respecta a la física-matemática (la ambigüedad con la que Descartes define la fuerza impide darle un tratamiento matemático) donde la voz cantante la lleva la idea de cantidad de movimiento, como en el aspecto físico-filosófico, donde queda eclipsada por la noción de conato, la teoría cartesiana de la luz, los vórtices o la materia sutil. En realidad la *vis* que rescata Leibniz con el objeto de aportar un carácter dinámico a la sustancia proviene de la tradición hermética (J.B. van Helmont) y del corpuscularismo energético de autores como Gassendi, Boyle y otros integrantes del experimentalismo inglés, por no mencionar también posiciones que nacen de las experiencias microscopistas y defienden un hilozoísmo ilustrado (H. Power, Hooke o Malebranche). Con todo, decir que, aunque la dinámica de Leibniz se inserta en esta tradición, es difícil catalogarla con una de estas etiquetas, ya que toma algunos aspectos de ellas, pero también rechaza otros. Esto con relación a las

[15] GA 26, pp. 88-89.

implicaciones metafísicas de la dinámica leibniziana. Para las consecuencias físico-matemáticas que se desprenden de ella, es cierto que Leibniz se inserta y discute con una tradición diferente, principalmente partiendo de los *Principia* de Newton, a partir de cuya lectura escribe sus textos sobre dinámica con un desarrollo más matemático (como el *Dinamica de Potentica* o los *Specimen Dinamicum*). Sin embargo, por repetirlo otra vez, el trasfondo de la dinámica leibniziana, su comprensión como una metafísica, no tiene un origen en esta tradición de escritos que desarrolla la idea de fuerza físico-matemáticamente.

Otra afirmación de Heidegger que nos llama la atención es que diga que, para Leibniz, la fuerza queda situada no en la materia (por ser receptiva) sino en las formas sustanciales, en la *ousía.*[16] Sin embargo, para Leibniz la fuerza pasiva define propiamente la materia y confiere una potencia al cuerpo que se expresa en fenómenos como la resistencia. No se puede entender la materia sin ese entramado de fuerzas que la organiza y que expresa la unidad, la cohesión y la actividad de los cuerpos, de todos los cuerpos, no sólo de aquellos que lo son de las sustancias (donde fuerza activa y pasiva se completan una a otra), esto es, de los cuerpos orgánicos, también de los inorgánicos, donde sigue existiendo una fuerza ligada a una formalidad (no sustancial).

Además, interpretar así la idea de materia que maneja Leibniz, como si fuera la extensión cartesiana, no sólo nos impide comprender la visión de los cuerpos inorgánicos del filósofo de Hannover, parte fundamental de su filosofía de la naturaleza, también el papel que juega el cuerpo en su concepción de la sustancia como cuerpo sensible. La resistencia (la fuerza pasiva) no es algo que interfiere el impulso (la fuerza activa) sino que los límites que imponen lo corporal (la fuerza pasiva) a lo espiritual (al impulso representante) son condiciones necesarias para que el impulso alcance una determinación; lo corporal completa lo espiritual, y viceversa.

El análisis de Heidegger de la actividad de la mónada toma el punto de vista de Dios, que incluye la comprensión de todo el Universo, frente al de la mónada finita, que incluye sólo una parcela, de modo que, nos dice Heidegger, lo no comprendido por la mónada es el principio que *oponiéndose* (palabra utilizada por Heidegger) a su impulso comprensor, que tiende a la totalidad, lo limita y singulariza dando finitud a la mónada. Pero, ¿cómo opera esta oposición? Esto es algo que Heidegger no puede explicar salvo afirmando, como hace, que ya en el mismo impulso de la mónada anida tal resistencia, cosa que nos suena a lo que nos contaba en *Ser y tiempo* sobre el impulso y sus interferencias; dice Heidegger así que: «a la finitud del impulso le pertenece esta pasividad en el sentido de lo que el impulso no impulsa».[17] Heidegger aglutina en lo que denomina impulso representante los caracteres perceptivo-

[16] GA 26, pp. 90-91.
[17] GA 26, p. 121.

apetitivos de la mónada, desde aquí interpreta lo que se resiste a tal impulso comprensor como aquello que no comprende pero que, residiendo su posibilidad en el mismo comprender, forma parte de éste (por cierto, interesante manera de jugar con el principio de no contradicción). Finalmente interpreta desde esta oposición la relación entre la monada (fuerza activa) y el cuerpo (fuerza pasiva o resistencia) afirmando que de este modo Leibniz es capaz de «hacer metafísica comprensible y mostrar positivamente [¿?] el nexus de la mónada con el cuerpo material».[18] Quizás algún que otro leibniziano haya sido enredado en la retórica de Heidegger, una magia capaz de convertir la contradicción en un «nexus positivo», y haya llegado a la conclusión de que finalmente la metafísica leibniziana de la mónada consiste en que en la sustancia la relación entre el alma (lo activo) y el cuerpo (lo pasivo) se explica en términos de choque, resistencia y oposición: el alma estaría impulsando la mónada pero chocaría (de buen gusto, eso sí) con la resistencia del cuerpo, una interferencia de la que no podría librarse hasta la muerte. Claro que interpretada así, para un leibniziano atento, la lectura de Heidegger resultaría escandalosa, no sin cierta razón. La resistencia, dice Heidegger, es «propia» al impulso; a la actividad de la sustancia le «pertenece» esa pasividad como determinante de su carácter finito, que Heidegger denomina «momento estructural del impulso finito»; la pasividad, dice también, es «originaria» y «esencial», la relación de la mónada con el cuerpo es una «posibilidad intrínseca».[19] Heidegger traslada la lógica de la identidad y la contradicción a las explicaciones relativas a la actividad de la sustancia finita. Hasta cierto punto el análisis de Heidegger es válido desde el punto de vista leibniziano, dado que el mismo Leibniz recurre a esta perspectiva para exponer algunas de sus reflexiones respecto a los caracteres de la sustancia. Pero Heidegger comete un desliz en su interpretación cuando comprende el límite, que en el plano epistemológico define el punto de vista de la mónada como una perspectiva del Universo (y que se define en la esfera de lo posible y las esencias), como el motor de la actividad perceptiva de la sustancia (que funciona en la esfera de lo existente) y que Leibniz explica más bien siguiendo otra estrategia: las investigaciones en fisiología, medicina y biología de la época. Es así que desplaza de modo precipitado las reflexiones que hace Leibniz sobre el principio de identidad y de no contradicción y que, repetimos, les sirven al filósofo de Hannover para caracterizar a la sustancia desde el plano de lo posible y las esencias, a las explicaciones de la actividad de las sustancias finitas, que se desenvuelven sin embargo en la existencia. Y este paso no es para Leibniz legítimo.[20]

[18] GA 26, p. 122.

[19] GA 26, p. 120.

[20] Sobre este problema: VELARDE, V.: *Teoría de la definición de Leibniz*, Comares, Granada, 2015, pp. 36ss.

V. Leibniz. La fuerza como caracterización del ser de todo ente. Cuerpos y sustancias

Pasemos ahora a evaluar la interpretación heideggeriana de la noción de impulso o fuerza desde una perspectiva leibniziana, así como también la posibilidad de elaborar una ontología general que haga de ésta noción su hilo conductor.[21]

Leibniz se distanció del mecanicismo cartesiano en el recurso a elementos formales y finales a la hora de explicar la cohesión y unidad de los cuerpos. Plantea su opción conjugando dos principios: un principio de movimiento universal o dinámico y un principio formal con el que interpreta las formas sustanciales como estructura interna del cuerpo. Pretende con ello explicar la diferenciación de todo tipo de actividad en la naturaleza: la gravedad, la elasticidad, las reacciones químicas… y, especialmente, el fenómeno de la vida. Leibniz fue descartando una serie de posibilidades para dar contenido a ambos principios hasta aunarlos en la teoría de la fuerza, planteada a nivel metafísico más que físico-matemático.

En la escala de la diferenciación de la complejidad y dinámica de los cuerpos, Leibniz introduce un primer «límite» entre los seres vivos, a los que considera como verdaderas sustancias, y los cuerpos inertes (pero no por ello exentos de actividad) que incluye a los meros agregados (ej. ciudades, jardines o ejércitos) y a las entidades naturales (ej. metales o especies químicas). Para el caso de los cuerpos vivos dice Leibniz que la *esencia completa* de la unidad real o verdadera unidad ha de incluir algo formal y algo activo, identidad entre la fuerza activa y la forma sustancial (o alma) que es interpretada por el filósofo como *principio de vida.*[22] Para el caso de los cuerpos inertes, aunque un mineral, los metales, el vino o una silla no sean sustancias, pues no tienen un principio interno de acción (una forma *sustancial*), están provistos de una actividad natural diferenciada en función de una estructura o complexión interna: estas entidades naturales o artificiales son *productos*, de la naturaleza o de la mano del hombre, existiendo una causalidad

[21] Para una exploración de los límites de la posición de Heidegger respecto a este problema y como respuesta a su lectura de Leibniz: Gómez Delgado, J.M. y Escribano Cabeza, M.: «Force and Resistance: Heidegger, Leibniz and Reality as the Guiding Thread of General Ontology», en: *Leibniz and Hermeneutics*, J.A. Nicolás, J. M. Gómez Delgado y M. Escribano Cabeza, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2016, pp. 113-133. El presente trabajo se ha beneficiado de las valiosas aportaciones de la discusión con el Dr. Gómez Delgado.

[22] GP VI, 539; Leibniz, G.W.: *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992, p. 266. Forma sustancial y fuerza activa (GM VI, 236-237, GP IV, 395, 397); vitalismo (Couturat II, 13; GP VII, 530; GP VI, 598; Dutens VI, 331). Sobre el vitalismo en Leibniz: Nicolás, J.A.: «Dimensión vitalista de la ontología leibniziana», en: *Leibniz y las ciencias empíricas*, J.A. Nicolás y S. Toledo (eds.), Comares, Granada, 2011, pp. 71-93 y «Leibniz: de la biología a la metafísica vitalista», en: *Leibniz y las ciencias*, J. Arana (ed), Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 179-211; también: Escribano Cabeza, M.: *Complejidad y dinámica en Leibniz. Un vitalismo ilustrado*, Comares, Granada, 2017.

exterior responsable del orden y la armonía que observamos en ellos, así como de la manifestación de su actividad (o más bien, su reactividad) y de su ser útil (en el caso de los objetos artificiales). Un caso especial, sobre el que nos detendremos más adelante, son los agregados o las masas organizadas u orgánicas, como un ejército, una ciudad o un estanque: siguiendo la conocida fórmula leibniziana, estas masas, que en apariencia pueden ser consideradas informes, están llenas de seres vivos (sustancias corporales), y de ellos depende la extensión, difusión e incluso creación de ese ordenamiento que las caracteriza. La teoría de la fuerza es la herramienta principal (junto a la teoría de la expresión) con la que Leibniz compone armónicamente los diferentes órdenes presentes en su imagen del mundo. Todo cuerpo, en tanto masa organizada, es caracterizado por Leibniz como *sustanciado*, esto es, está recorrido por una fuerza organizadora, aunque ésta pueda no tener su origen en él. La fuerza, como principio ínsito y organizador de la materia, permitirá a Leibniz dar cuenta en el mundo natural de la caracterización de todo cuerpo, desde lo inorgánico a lo vivo.

VI. Actividad y vitalismo. Comprensión de la totalidad en la sustancia

Heidegger dice bien cuando señala que ese principio de unidad que caracteriza a la mónada o sustancia es en sí mismo positivamente unificante y, en consecuencia, activo. El objetivo de Leibniz es romper con esa dicotomía en la que la escolástica había sumido la potencia, interpretada como mera posibilidad sin ser efectuada, como facultad, que se distingue de lo actual o efectivo. El vitalismo leibniziano, y su teoría de la sustancia, se fundan en el acuerdo, armonía o correspondencia entre las afecciones del cuerpo y las percepciones del alma. Tal acuerdo no se explica, expresa o manifiesta ni en términos causales ni representacionales: no hay interacción interior-exterior (las mónadas no tienen ventanas) pero tampoco adecuación o semejanza entre uno y otro teatro. Dice Leibniz que existe una verdadera unidad, una unidad metafísica o vital, entre el cuerpo y el alma, a la que se refiere también como dependencia metafísica. Uno de esos conceptos a través de los cuales Leibniz está intentando superar la dicotomía cuerpo-alma o materia-forma apuntando hacia esa unión metafísica o vital es el de *forma sustancial*, que define como fuerza activa. En su aplicación a los seres vivos, los cuales Leibniz considera como las verdaderas sustancias, esta forma sustancial hace referencia a una consideración dinámica o viva de la complexión orgánica de un cuerpo que estaría determinando su potencia de acción o, más bien, que es esa potencia de acción en acto: el cuerpo en su devenir vivo.

No está equivocado Heidegger cuando interpreta esta potencia metafísica como *impulso* por el cual la mónada está abierta a todas las demás, que son «el límite y determinación de esa potencia de actuar ya preexistente». Potencia que es por tanto constitutiva, pero además, añade Leibniz, espontánea: «situada entre la facultad de

actuar y la acción misma».[23] Siguiendo este hilo, la *hipótesis de los acuerdos* nos conduciría a la teoría de la fuerza o *potencia metafísica*: la expresión de la actividad de la sustancia es proyección de esa *harmonia mundi* que cada una contiene.

VII. Los límites de la máquina natural. Funcionalidad y resistencia

La resistencia de los cuerpos, argumenta Leibniz, nos revela la presencia en ellos de algo más que su mera masa, pues la extensión de la resistencia (y las modificaciones fenoménicas que la acompañan: color, maleabilidad, peso...) es algo relativo a una naturaleza que se extiende o difunde. La resistencia, como propiedad o cualidad diferenciada en la delimitación de la materia, resulta ser uno de los indicadores sensibles más significativos a la hora de diagnosticar aquellos puntos o límites donde efectivamente se está ejerciendo la fuerza. Dice Leibniz que «una difusión de la resistencia constituye la materia»,[24] precisamente esa materia que es algo más que mera extensión, pero algo menos que una sustancia corporal; una materia que posee algo pasivo, dice Leibniz, a partir de lo cual el cuerpo resiste a la penetración. La extensión de la resistencia consiste en la repetición de cierta naturaleza (apunta Leibniz aquí a la sustancia) continua (no discreta) y simultánea, es decir, la resistencia nos diferencia una multiplicidad de partes consistentes (como el espacio y el cuerpo), pero de partes no limitadas y que *se pueden tomar de infinitas maneras*. Se trata de una variabilidad de orden (de simultaneidad) que es inherente a la dimensión espacio-corporal o también: que es inherente a la materia, entendida como esa dimensión que comprende la disposición posible de los cuerpos. La resistencia es la misma fuerza o potencia en su determinación pasiva que en los cuerpos explica la impenetrabilidad y la inercia natural. La materia así organizada en torno a estos límites determinados pasivamente que Leibniz llama resistencias, esto es, determinada en relación con un orden que comprende o implica una simultaneidad de cuerpos *orgánicos* (y de sustancias corporales), la denomina Leibniz *máquina natural*, de la que afirma que consta de una infinidad de órganos implicados unos en otros.

La demarcación de las resistencias, dentro y entre estos sistemas orgánicos, nos dibuja el mapa de los efectos de la agregación de los cuerpos (nos da información sobre la totalidad funcional respecto de la cual un cuerpo se encuentra dispuesto pasivamente de un modo determinado, dispuesto a reaccionar frente a otro). Pero este mapa, aunque consistente por sí mismo en su orden característico, resulta inexpresivo si no le añadimos la dimensión causal que se encuentra «detrás de» esos efectos. Dice Leibniz que «las causas mismas de las leyes del movimiento [...]

[23] GP IV, 469-470.
[24] GP IV, 394.

no pueden derivarse sólo de la masa pasiva y de sus modificaciones».[25] La causa u origen de la actividad en los sistemas orgánicos, defenderá Leibniz, es la sustancia corporal o el ser vivo, que define como la unidad de la forma sustancial o fuerza activa primitiva y la materia o fuerza pasiva.

VIII. Actividad de la sustancia y transcendencia. Fuerza y apetito

La naturaleza de la sustancia, hemos visto, es formal y activa. Es formal, pues es la complexión o estructura interna de la que deriva la *cohesión* y unidad de las partes de un cuerpo y su *resistencia* a la penetración y al movimiento (caracteres todos ellos que definen la *fuerza pasiva*). Y es activa, pues contiene un *ímpetu* o *conato* hacia un movimiento determinado. La física, como dice Leibniz, está subordinada a través de la dinámica a la metafísica, pues nos revela la existencia de una naturaleza activa y formal *en* los cuerpos que es fundamento de su orden y complejidad.

Lo característico de esta potencia metafísica o impulso es, como bien interpreta Heidegger, esa tendencia o conato que se encuentra continuamente en tensión y que no necesita de causa externa que lo alimente. Si seguimos tirando del hilo, como hace el filósofo de la Selva Negra, nos topamos con que este modelo de la fuerza, con el que Leibniz define el ser de la sustancia como forma sustancial, conecta *analógicamente* con el espíritu, el alma y la vida. En lo que respecta a la sustancia que nosotros los seres humanos somos, la fuente directa de la diferenciación del modelo de la fuerza es nuestro yo, así, dice Leibniz, «en este principio de acción se contiene un gran fondo de inteligibilidad, pues en él hay algo análogo a lo que reside en nosotros, a saber, la percepción y el apetito».[26] Llega aquí Heidegger a la interpretación del impulso o conato como *apetición* («la acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra en la sustancia»).[27] Lo que nos interesa, y es aquí donde finalmente va a llegar Heidegger, es que al igual que fuerza y formalidad van ligadas, no podemos separar el apetito de la percepción. De manera que, paralelamente a los sistemas orgánicos y vinculados a ellos a través de la existencia de las sustancias complejas, encontramos órdenes de percepción o, por utilizar el término leibniziano, almas (o mentes), que definimos igualmente como órdenes formales y dinámicos (pero con unas leyes propias distintas de las de los cuerpos). Así, tirando una vez más del hilo de la hipótesis de los acuerdos, la sustancia, entendida como potencia metafísica, se constituye como punto de vista: «las sustancias finitas múltiples no son más que diversas expresiones del mismo Universo según las diversas perspectivas y las propias limitaciones de cada una».[28] En

25 GP IV, 393.
26 GP II, 270.
27 GP VI, 609.
28 AA VI, 4, 1618.

este juego del apetito y la percepción el individuo se encuentra trascendido por un mundo en el que vive y una naturaleza de la que forma parte. Es esta trascendencia, presente en la noción leibniziana de sustancia, la que Heidegger pone en conexión con la intencionalidad trascendente del *Dasein*.

IX. Límite y punto de vista

A pesar de que la mónada es simple, el individuo finito, que es sustancia incorporada, es un *agregatum* de simples, y como tal está ligado a alteraciones, resistencias y limitaciones. La naturaleza finita de la sustancia procede de su ligazón a un cuerpo. Toda sustancia (exceptuando la divina) está incorporada, es decir, como dijimos más arriba, su acción está sometida a límites. Comprendemos lo que nos rodea (lo que percibimos) porque está dentro del alcance de nuestra potencia, y puede apetecernos o inquietarnos (lo cual no quiere decir, para Leibniz, que sepamos algo de ello). Nuestro mundo de percepción no es entonces más que una prolongación o proyección de nuestra subjetividad individual a través del propio cuerpo, pues es en relación con este cuerpo como cada perspectiva resulta determinada dentro de un cierto orden. Lo que la sustancia expresa con distinción es aquello que, en el mundo, se encuentra en relación con su cuerpo; pero, por otra parte, nada hay más confuso para la sustancia finita que su propio cuerpo: puesto que no hay interacción propiamente exterior, aunque así lo (mal)interpretemos a partir de nuestra imaginación, la *resistencia* que afecta a la sustancia corpórea, como bien dice Heidegger, es *propia*. La proyección del mundo externo es proyección de ciertos límites o condiciones sobre los cuales expresamos esa perspectiva del mundo que nos es propia (expresamos el infinito actual del universo bajo una relación, complexión o regularidad única). Lo que nos es propio es este modo de expresar bajo ciertos límites, o mejor aún, a partir de ciertas condiciones, el infinito actual de la naturaleza (cuyo conocimiento concierne sólo a la Razón Suprema) y el infinito ideal de lo que pensamos o concierne a los hombres en el mundo. El espíritu, nos dice Leibniz, tiene esta disposición, aptitud o hábito, que es tanto activo como pasivo, y por la cual el individuo está arrojado a un mundo (que le da cobijo) pero abierto a una naturaleza (que lo inquieta). Activo y pasivo son sólo determinaciones relativas a esta causalidad ideal, pues en la mónada o sustancia la expresión es únicamente función de su espontaneidad (o, si se quiere, la actividad o fuerza es proporcional a la realidad o perfección que la mónada expresa, es decir, al grado de distinción que define la singularidad de su punto de vista). El mundo no es más que la concertación de las relaciones ideales de causalidad, a través de la cual se transita desde lo más claro (o activo) a lo menos claro o confuso (pasivo), encontrándose en lo primero la razón de lo segundo; y es así que, según Leibniz, decimos que el individuo en un sentido actúa y en otro padece. Lo determinado, limitado o derivativo, resulta de un cálculo estimativo (ideal), del que la razón finita se vale para reconstruir la continuidad de un orden a partir de

una serie de puntos que recogen las relaciones o respectos entre variables distintas (en el caso del mundo, se trata de los respectos que se trazan entre los individuos). Por tanto, cualquier tipo de consideración a partir de estos límites no nos aportarán información sobre la naturaleza del objeto, sino, como dice Leibniz, sobre la naturaleza del conocimiento del objeto.[29] El espacio-tiempo, definido como el orden de coexistencia y sucesión de las mónadas, se encuentra entonces organizado en torno a estas relaciones ideales de causalidad que se tienden entre las mónadas; relaciones que no hay que entender ni en términos de influjo ni de ocasión, sino en términos de expresión y armonía, y relaciones que tienen su sustrato en la teoría de la fuerza: son relaciones de fuerza que en el mundo quedan atrapadas o integradas en y por los cuerpos individuales. Se trata de órdenes (ontológicos y epistémicos) *bien fundados*.

X. Límite, posibilidad y transcendencia

Ni la oposición, ni lo negativo, ni la resistencia, términos que utiliza Heidegger de modo equivalente, participan como momentos constitutivos del impulso o apetito: el mundo que está *forzando* al individuo a actuar, que le exige continuamente una *respuesta*, no determina la actividad del individuo, que nace de un principio propio o interno de acción, eso sí, *con ocasión* de esa exigencia mundana que le proporciona el estímulo. Es así que el principio interno del individuo cambia continuamente, adaptándose a las exigencias del presente (que proceden de la actividad del resto de las sustancias), pero también es así como el individuo es *libre* de introducir en el mundo un orden más conveniente (para él y para los otros).

La potencia de cada uno de los individuos nace de su ser potencia de expresar todo el universo, esto es, la infinitud (actual) de las determinaciones que lo componen y que cada individuo contiene (confusamente, como un rumor o inquietud). La limitación que otorga finitud a la sustancia corpórea consiste en un poder acallar este rumor o, más exactamente, de integrarlo u ordenarlo de un modo determinado: sus órganos sólo son sensibles a un número limitado de tipos de estímulos naturales. Esta limitación es por tanto posibilidad de que el infinito (o la naturaleza) llegue a expresarse. Este es el sentido positivo de límite, vinculado a la corporalidad de las sustancias. En tanto se refiere a algo ya limitado o determinado, esta limitación es resistencia a ser de otro modo, pero este otro modo de ser del que está privado lo ya limitado no es constitutivo de su darse determinación, es algo derivado; la privación o lo negativo no determina la expresión, sino que la presupone. Leibniz define la expresión, esencia o perfección de la sustancia como algo positivo, cuyo ser no depende de algo que no es, que ya contendría en potencia o hacia lo que camina

[29] *Monadología* §60 (GP VI, 617).

movido por una falta originaria.[30] Es por esto por lo que interpretar estas nociones leibnizianas de resistencia o límite en términos de privación o negación, como parece hacer Heidegger, resulta problemático a la hora de explicar la posibilidad que envuelve la potencia metafísica de la sustancia.[31] Ahora bien, a nivel de nuestra razón finita (argumentando *a posteriori*), hemos visto que Leibniz afirma que la resistencia es un fenómeno indicador de la existencia en el cuerpo de una naturaleza determinada o singular que se extiende o, más propiamente, que extiende sus límites de conocimiento. Con relación a la naturaleza del cuerpo, la información aportada por el mapa de las resistencias es incompleta: apunta hacia una determinación pasiva del cuerpo, nos da información sobre la totalidad funcional respecto de la cual un cuerpo se encuentra dispuesto pasivamente de un modo determinado, dispuesto a reaccionar frente a otro, determinaciones externas que presentan al cuerpo la ocasión para desplegar su acción, pero que no son constitutivas del principio desde el que esta acción brota. Las condiciones de posibilidad (naturales o materiales) no se asemejan a lo condicionado (mundano), no lo pre-figuran potencialmente, por utilizar los términos de los que se vale Heidegger.

Sin embargo, más allá de la quizás desafortunada elección terminológica (de origen hegeliano) para definir positivamente la limitación de las sustancias corpóreas, es cierto, y hacia allí es donde apunta Heidegger, que estos límites que firman los acuerdos, de los individuos consigo mismos y con los otros, apuntan hacia una dimensión (inherente a las sustancias corpóreas y, por lo tanto, constitutiva) donde la finitud del individuo se encuentra trascendida en el mismo ejercicio de su actividad individual: cada individuo *expresa*, desde su perspectiva singular (irresoluble

[30] Esta definición del deseo (o conato) que lo entiende como una tendencia constituida por la privación de algo (o un sentimiento de dolor vinculado a tal privación) que mueve la voluntad, es defendida por Filaletes en los *Nuevos Ensayos* (Leibniz, G.W.: *op. cit.*, 1992, pp. 209, 214, 216); Leibniz no está de acuerdo con esta definición y así lo hace saber por boca de Teófilo: el deseo se funda en la inquietud (Ibíd., p. 220), pero esta inquietud que espolea nuestra voluntad no lo hace determinada por el dolor, ni por ausencia de placer, ni por privación de algún bien (Ibíd., pp. 188s., 215s.). Leibniz vincula esta inquietud bien a un «semi-dolor» o a un «semi-placer» (su naturaleza confusa o insensible hace que no podamos decir con rigor que estemos ante un dolor o ante un placer y Leibniz se inclina más bien por algo entre ambos), la clave se encuentra en cómo el carácter de cada persona afronta esa inquietud, de modo que puede llegar a convertirse en fuente de dolor o tristeza o, dice Leibniz como preferible, en «alegría, pues convierte al hombre en activo, despierto, lleno de confianza en ir más allá» (Ibíd., p. 191).

[31] Podríamos señalar esta diferencia entre Heidegger y Leibniz: en el caso de Heidegger, el *Drang* (fuerza o impulso) es un existenciario del *Dasein* derivado de la *Sorge* que se caracteriza por encontrarse falto de comprensión, es un impulso ciego, un impulso que sume al hombre en la angustia (Luna Alcoba, M.: *op. cit.*, 2003, pp. 93-94); esta relación entre *Sorge* y *Drang* es invertida por Leibniz: la comprensión del mundo (la perspectiva individual) surge desde esa inquietud característica de la dimensión de las pequeñas percepciones inconscientes, y para Leibniz esta inquietud es positiva. Más allá de la comprensión o de la zona de claridad, el *Dasein* de Heidegger es por naturaleza angustiado, el ser vivo leibniziano es en cambio inquieto.

en otras), esa totalidad funcional (significativa) que le comprende, y lo hace de manera inmanente, en tanto llega a ser expresión de ese principio interno que lo individua: inmanente, quiere decir, que determina y al tiempo que determina, se da determinación a sí mismo. El elemento plástico, el sustrato genético de esta realidad inmanente al individuo, es la fuerza, una fuerza que subyace a esa totalidad funcional donde queda determinada como relación (de la fuerza con la fuerza) en el proceso en el que la fuerza se da una cualidad a sí misma.

XI. Infinito y fuerza

Los cuerpos o sistemas orgánicos se caracterizan porque sus elementos discretos pueden pasar de un vínculo a otro, de una complexión a otra, reorganizándose y recreándose continuamente (están llenos de seres vivos), y ello porque son de esa misma pasta que la naturaleza misma (que es su *materia prima*), es decir, porque contienen el infinito actual, y es así que soportan infinitas perspectivas o puntos de vista (incluso infinitos «teatros», dice Leibniz, vinculados a diferentes niveles de individualidad). Antes de un juego de resistencias, oposiciones o empujes, la disposición de estos sistemas orgánicos es para Leibniz una cuestión de estrategia, cálculo y, finalmente, armonía y libertad; no se trata principalmente de medir nuestras fuerzas (cosa que es algo derivado, reactivo), sino de componerlas: ¿con qué fuerzas un individuo puede establecer una relación o vínculo de conveniencia, esto es, una relación que le haga pasar a una mayor perfección? La definición *metafísica* de la fuerza implica que, como tal, no se puede entender en su pertenencia a un individuo que la posee, sino que es algo que se encuentra en continuo ejercicio, entre dos individuos, saltando de uno a otro, pero llegando a ellos desde afuera («abismo» es la palabra utilizada por Leibniz),[32] llegando desde esa infinitud actual de la naturaleza que todo ser vivo contiene como un rumor; llegado desde lo confuso, no desde una posibilidad que acogería al individuo como ser mundano. Esta dimensión (metafísica, absoluta o infinitesimal) de las relaciones de fuerza es pre-individual y, en su formulación bajo la teoría de las pequeñas percepciones, es pre-subjetiva, y por todo ello, tanto para el organismo como para el sujeto, supone una inquietud radical.[33] Es en esta dimensión donde es posible la comunicación o el transvase armónico entre estructuras formales en lucha por distinguirse o destacarse (armonía entre el lenguaje y el pensamiento, el organismo y el espíritu, el mundo moral y el mundo natural, entre el círculo, la parábola, la elipse y la hipérbola, etc.).

[32] GP VII, 308.

[33] Como ha sabido leer muy bien Ortega en «Del optimismo en Leibniz» (Ortega y Gasset, J.: «Del optimismo en Leibniz», en: *Obras Completas*, Tomo VIII, Rev. De Occidente, Madrid, 1948: OC. VIII, p. 329).

Por otra parte, estos términos en los que Leibniz sitúa la caracterización o naturaleza metafísica de eso que Heidegger denomina «el nexo entre cuerpo y alma» rompe cualquier intento de instalar en ella la constitución de una intencionalidad *objetiva* que transite de un lado a otro adecuando los contenidos de la conciencia a los objetos mundanos. Leibniz no se cansará de mostrarnos que la intencionalidad que observamos cuando nos apercibimos del despliegue de nuestros contenidos de conciencia no remite a un exterior objetivo que sería su causa, sino a un abismo que nos inquieta: el infinito de las pequeñas percepciones inconscientes. La *materia prima* a la que Heidegger alude en conexión con la resistencia y la pasividad de los cuerpos no es, en realidad, otra cosa para Leibniz que «la composición de los efectos [de los movimientos y figuras *en los cuerpos* y de las percepciones *en las almas*] con el infinito que los implica»;[34] pues «el infinito [actual] entra ordinariamente en los procesos de la naturaleza».[35]

XII. Fuerza y resistencia: de lo negativo a la determinación positiva de la sustancia. Las objeciones de Bernoulli y de Volder

Tanto Bernoulli como de Volder criticaron a Leibniz esa necesidad de introducir sustancias en la naturaleza, pues defendían la suficiencia de las fuerzas derivativas para explicar cualquier fenómeno natural, incluido el de la unidad de los cuerpos complejos. Como hacen notar a Leibniz en un momento de la discusión, la presencia de pequeños seres vivos en el sílice o en el queso no nos aportan información alguna acerca de la materialidad propia de ambos cuerpos, esto es, de la estructura interna que les caracteriza.

Leibniz mismo había desarrollado la mecánica en esta misma línea de suficiencia a la hora de explicar cualquier fenómeno. El término que utiliza ya no es «mecánica» sino «física», pues engloba la realidad de un conjunto de fenómenos que no eran aceptados como reales por los seguidores ortodoxos del mecanicismo. Se trata de fenómenos como la afinidad química, la luz, el magnetismo e incluso la finalidad intrínseca a los procesos biológicos presente en los seres vivos. Leibniz, por tanto, está de acuerdo con Bernoulli y de Volder en que a nivel epistémico es suficiente con la consideración física de los fenómenos. El problema hacia el que señala Leibniz, en el que sus corresponsales no acaban de entrar, no es el de la experiencia científica y la validación de nuestros sistemas de hipótesis, dado que la ciencia misma se da el

[34] GP V, 50.

[35] GM V, 307; GP VI, 601; GP VII, 308. Volviendo a las comparaciones entre los dos filósofos, para Heidegger este abismo sólo conduce a la nada, para Leibniz en cambio, nos sitúa directamente en la facticidad de las cosas, allí donde procedemos a medir nuestras fuerzas con el resto de los entes (buscando llegar a un acuerdo que nos permita componer o armonizar el máximo de fuerzas con el mínimo de resistencias).

marco de criterios con el que validar la corrección de sus enunciados; el problema es el de las condiciones de esa experiencia.[36] Tanto Bernoulli como de Volder no se dan cuenta de que como mínimo ellos están aceptando la necesidad de una sustancia o ser percipiente, el científico, sujeto donde se contrasta la experiencia y la «actitud teorética» para dar lugar al mundo que nos describe las ciencias.

Leibniz va aún más allá del solipsismo de la subjetividad científica y el mundo de los fenómenos físicos para defender, primero, la existencia de otros horizontes de sentido que forman parte del mundo de la percepción del ser humano, por ejemplo, el político o el moral. Tal cosa, ya de entrada, nos obliga a aceptar la presencia no sólo de un modo *específico* de entelequia correspondiente al ser humano, sino uno singularizado o diferenciado en cada uno de sus individuos concretos. Para todo ser vivo, y más especialmente para el ser humano, el conjunto de determinaciones de la sensibilidad no se agota en su ser orgánico-biológico, capaz de desplegar una serie de funciones concretas en interdependencia con un medio entorno diferenciado (el mundo de la vida biológica). El individuo humano incluye un conjunto más amplio de determinaciones que las del mundo biológico, por ejemplo, socio-históricas, que implican otros ropajes corporales, otros hábitos y disposiciones en íntima dependencia con otras esferas del mundo de la vida (moral, política...). Leibniz continúa aún y defiende además que no sólo existe una diferenciación del mundo vinculada a los individuos humanos o, de otra manera, que los seres humanos no somos los únicos individuos percipientes, más aún, defiende que existen otros cuerpos vivos, con esquemas sensibles diferentes, que implican mundos de percepción distintos del nuestro. La prueba la encuentra Leibniz en los resultados de la nueva ciencia biológica, las experiencias con el microscopio y las observaciones anatómicas y fisiológicas.

Por tanto, lo que Bernoulli y de Volder no entendían es que si lo dado es real (esto es, racional: aparece con cierto orden) es porque resulta la expresión de una naturaleza, es decir, de la funcionalidad de un cuerpo sensible o sintiente (sea éste el de un científico o el de un gusano). La necesidad de introducir la sustancia activa o corporal no obedece al capricho de Leibniz, ni siquiera meramente está orientada a salir al paso de problemas de otra índole, como el de la inmortalidad del alma humana, antes bien, obedece a una necesidad inherente al mismo saber, que Leibniz entiende diferenciado en una multiplicidad de órdenes irreductibles, órdenes epistémicos que no pueden resultar *bien fundados* hasta que no resolvamos el problema del análisis de las condiciones de la experiencia y demos con una fundamentación ontológica para la diferenciación de los objetos de nuestro saber, desde las especies químicas o los minerales hasta la diversidad de los seres vivos, pasando por todo ese

[36] Para la posición de Leibniz: Leibniz, G.W.: *Obras filosóficas y científicas* (OFC), Comares, Granada, 2007 y ss., OFC 16B, pp. 1198-1202.

conjunto de objetos «artificiales» o útiles a partir de los cuales sus correspondientes mundos de la percepción resultan significativos.

XIII. Conclusiones

Una ontología general ha de plantear la noción de posibilidad en otros términos y para ello habría de dar una definición no significativa de la totalidad funcional que comprende todo ente individual, así como construir sobre otras bases la noción de transcendencia (a la que se vincula la temporalidad y la intencionalidad). Leibniz, hemos visto, nos proporciona algunas pistas para ello. Además, la inclusión de contextos dinámicos donde el ente puede obtener sentido más allá de su ser útil nos abriría la posibilidad de atender a ordenamientos, regiones ontológicas, donde el ente puede tener otros modos de existencia: como entes físicos que interaccionan dentro de la naturaleza, o como cosas que constituyen totalidades funcionales significativas correlativas a modos de ser de vivientes que no sean los del hombre.

LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE KANT COMO PENSADOR ESENCIAL

Manuel Sánchez Rodríguez[1]
Universidad de Granada

I. Introducción

Entre los historiadores de la filosofía interesados en una aclaración del significado de los escritos de Kant es común la opinión de que la interpretación propuesta en *Kant und das Problem der Metaphysik* no debe ser aceptada propiamente como una lectura que pretenda dar cuenta del pensamiento de este autor; más bien, Heidegger se habría servido de una lectura interesada de los textos de Kant con el objeto de desarrollar su propio programa filosófico emprendido a partir de *Sein und Zeit*. De hecho, es algo que el mismo Heidegger admite con claridad en el Prólogo a la cuarta edición de su libro sobre Kant, cuyo pensamiento es abordado como un *pensamiento esencial* dentro de la historia de la metafísica propuesta por el mismo Heidegger, en la medida en que Kant habría atendido en la primera *Crítica* a la diferencia ontológica entre el ser y el ente, en el marco general de una ontología de la finitud.[2] Desde el marco filosófico heideggeriano, el significado «esencial» del pensamiento kantiano vendría dado por el intento de fundar la posibilidad de la trascendencia desde el reconocimiento de la misma finitud del ser humano. A mi juicio, que éste sea el declarado enfoque de Heidegger sólo podría conducirnos a descartar por principio su interés e importancia para la comprensión filosófica del criticismo si partimos de dos supuestos claramente infundados.

[1] Proyecto de investigación «Leibniz en español» y Programa «Ramón y Cajal», ambos del Ministerio de Economía.

[2] Martin Heidegger (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. de F.-W. von Herrmann, en Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, secc. 1.ª, vol. III: XIV. De este modo, Heidegger deja de prestar atención a los «métodos de la filología histórica» [*ibidem*: XVII].

En primer lugar, no podríamos pretender que una lectura más «filológica» y cercana a la letra de Kant puede acercarse con una exactitud incuestionable y primigenia a la captación del sentido esencial del criticismo a través de la lectura de los escritos de Kant, como si la edición, recepción y difusión de tales escritos no estuviese también condicionada por una historia acontecida que es presupuesta en cada momento por la *Kant-Forschung* y que se encuentra en sí misma sometida en todo momento a variaciones y evolución.[3] Una apelación a la letra de Kant como si de un objeto inmutable y ahistórico se tratase es plenamente dogmática desde el momento en que se deja de reconocer que en cada momento la apelación a los escritos de Kant es también por principio históricamente condicionada. Qué sea un problema filosófico para el investigador filológico de Kant y a partir de qué textos se plantee la investigación de tal problema es algo sujeto a una variación histórica. Por lo tanto, la diferencia entre Heidegger y el historiador «purista» del pensamiento de Kant podría llegar a radicar curiosamente a que sólo tal historiador adolecería de una suficiente reflexión crítica sobre el origen de su propia posición hermenéutica. Por ejemplo, el recurso a las *Vorlesungen über Metaphysik* de Kant es actualmente un instrumento fundamental y comúnmente aceptado en la *Kant-Forschung*. A la luz de estos materiales podemos entender mejor el criticismo desde el interés de Kant por cuestionar el problema de la metafísica y se torna cuestionable una lectura reduccionista de la *Kritik der reinen Vernunft* como mera fundamentación o teoría de la ciencia natural y de la matemática del siglo xvii. Ahora bien, que estos materiales sean actualmente lugar común para la *Kant-Forschung* se debe principalmente al hecho de que el mismo Heidegger apelara a la utilidad de los mismos en su *Kantbuch*.

En segundo lugar, el rechazo general de la interpretación de Heidegger por la constatación de que ésta es emprendida exclusivamente desde una declarada posición filosófica tan sólo puede conducirnos a la apreciación crítica o reflexiva del tipo de captación del pensamiento kantiano frente a la que estamos, pero no a rechazar por principio este tipo de enfoque meramente por declararse como filosóficamente condicionado; a no ser, eso sí, que se pretenda defender que los filósofos clásicos sólo tienen interés desde un punto de vista histórico-museístico y que el discurso sobre su pensamiento está reservado exclusivamente a aquellos investigadores que nos cuentan «cómo se pensaba» en el pasado. Más bien, aceptamos que un filósofo es clásico en la medida en que provoca nuestro pensamiento en la actualidad, y

[3] Véase al respecto Norbert Hinske: «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en: E. W. Orth y H. Holzhey (eds.), *Neukantianismus, Perspektiven und Probleme (Studien und Materialien zum Neukantianismus)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, 31-43; así como Manuel Sánchez Rodríguez: «Estudio introductorio», en Immanuel Kant: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*, Comares, Granada, 2016, XIII-LVII: XIII-XVI.

a este respecto, que uno de los filósofos más importantes y radicales del siglo xx encontrase en Kant una instancia de confrontación directa ilustra precisamente la *actualidad del criticismo* kantiano.

Por supuesto, mi reconocimiento del significado y de la importancia del *Kantbuch* no implica de por sí que comparta, ni el punto de partida de su interpretación, ni la posición filosófica desde la que se plantea. De hecho, en esta breve contribución se pretende sugerir algunas propuestas de revisión de la interpretación de Heidegger, pero sobre la base de un acuerdo en lo fundamental con su lectura del criticismo como una *ontología de la finitud*.[4] Esto se debe principalmente al reconocimiento, coincidente con la lectura de Heidegger, de que el criticismo puede y debe ser leído como una reflexión que parte de modo esencial del reconocimiento de la finitud. Dos son los fundamentos principales de esta lectura general. En primer lugar, es la constatación por parte de Kant de la esencial dependencia del entendimiento y sus conceptos con respecto a la receptividad de la sensibilidad humana lo que nos permite entender la originalidad de la filosofía trascendental frente a la filosofía clásica o, dicho de otro modo, por qué la filosofía trascendental supone una transformación crítica de la ontología clásica. En segundo lugar, la atención a la receptividad de la sensibilidad como punto de partida del proyecto de la filosofía trascendental no sólo supone en Kant una reformulación de la ontología clásica o metafísica general, sino también la articulación de un discurso crítico sobre el origen de la metafísica especial. Lejos de tener la filosofía trascendental meramente un significado negativo con respecto a la metafísica especial, al negar sus pretensiones cognoscitivas, y más allá del proyecto kantiano de reconducción de la metafísica especial a una metafísica práctica, el criticismo ejerce una reflexión encaminada a desvelar que el origen de la metafísica especial radica en la finitud de la razón humana.

Ambos aspectos de esta lectura general están presentes en la interpretación de Heidegger.[5] Sin embargo, se defenderá aquí que éste no acierta en la construcción de su interpretación. En primer lugar, Heidegger, y con él buena parte de los intérpretes de Kant, juzga que es la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* el único texto que articula propiamente esta ontología de la finitud; sin embargo, hay fundamentos importantes para pensar que, bien al contrario, esta lectura sólo podemos hallarla presupuesta en la segunda edición. En segundo lugar, la lectura de la filosofía trascendental, no sólo como sustituta de la ontología clásica, sino

[4] Para un desarrollo de esta lectura, véase Manuel Sánchez-Rodríguez: «Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie als kritisch-immanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie», en P. Órdenes & A. Pickhan (eds.): *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Wiesbaden: Springer, 2019, 191-212.

[5] Cf. César Gómez Sánchez: *Existencia y deber: El gestarse del nihilismo en Heidegger en confrontación crítico con Kant*, tesis doctoral, Granada: Universidad de Granada, 2011, 67ss.

también como discurso centrado en desvelar el origen de la metafísica especial, no puede ser sostenida sin atender a la *Kritik der Urteilskraft*, en tanto que es en esta obra donde Kant muestra con claridad que el origen de las ideas fundamentales de la metafísica especial sólo puede ser aclarado mediante una apelación a la finitud de la razón humana. De hecho, tal como ha señalado César Gómez,[6] al identificar en su interpretación los conceptos de condición de posibilidad, *a priori* y determinación ontológica, Heidegger difumina la diferencia en el papel que desempeñan respectivamente los conceptos puros del entendimiento y las ideas de la razón, y no puede explicar cómo los conceptos de la metafísica especial no pasan a convertirse en objetos. Para Kant, sin embargo, la apreciación de la diferencia entre concepto puro e idea es fundamental para dar cuenta precisamente de la finitud de la razón humana.

II. El reconocimiento de la finitud humana en la *Kritik der reinen Vernunft*

Como es sabido, uno de los puntos de partida fundamentales de la interpretación de Heidegger consiste en haber atendido exclusivamente a la *primera edición* de la *Kritik der reinen Vernunft* para sostener su interpretación. En la *segunda edición* de 1787, por el contrario, Kant habría dejado de dar importancia a la parte «subjetiva» de la deducción trascendental y, en particular, habría eliminado de este argumento el importante papel que desempeñaba la facultad de la *imaginación* en la primera edición.[7] Según Heidegger, la pérdida de protagonismo de la imaginación en el argumento de la deducción de 1787 se debería justamente a la pérdida de *autonomía* de esta facultad con respecto al entendimiento. Por el contrario, en la primera edición el entendimiento era definido por su relación de dependencia con respecto a la imaginación, facultad en torno a la cual giraría propiamente el argumento de la deducción y de la cual Kant haría depender la ontología de la finitud que Heidegger aprecia en la *Kritik der reinen Vernunft*. Sin embargo, esta lectura de la primera y de la segunda edición es problemática por diferentes razones. Las plantearé aquí de modo resumido, siguiendo las conclusiones de un trabajo presentado en otro lugar.[8]

En primer lugar, Heidegger parece no interpretar correctamente las razones implicadas en las variaciones en la obra crítica y en la evolución intelectual de Kant. Su opinión general de que tras mediados de la década de 1780 Kant retrocedería en su reconocimiento de la finitud de la razón humana, especialmente por la pér-

[6] *Idem.*

[7] Cf. Heidegger, *Kant y el problema*, 160-71.

[8] Manuel Sánchez Rodríguez: «La autonomía de la imaginación en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Una crítica de la interpretación de Heidegger desde la perspectiva de la *Crítica del Juicio*», en: *Pensamiento. Revista de información e investigación filosófica*, 25, pp.: 53-78.

dida de importancia y autonomía del concepto de imaginación productiva, no se ajusta con una lectura del pensamiento de Kant que vaya más allá de la *Kritik der reinen Vernunft*. En particular, no se da cuenta así de la importancia que adquiere la imaginación *productiva* en la *Kritik der Urteilskraft* (1790), en la cual Kant pretende una fundamentación de las *condiciones subjetivas del conocimiento en general* con ocasión de su análisis y crítica de los juicios estéticos.[9] Kant defenderá en esta obra la exigencia de pensar en su *esencial complementariedad* —y heterogeneidad— la actividad sensible de la imaginación, «en tanto que productiva y autónoma»,[10] y la legalidad del entendimiento. Esta posible concordancia entre imaginación y entendimiento constituye la condición subjetiva del conocimiento en general, la cual es puesta de manifiesto en los juicios de gusto sobre lo bello. Esta dimensión subjetiva de la relación entre las facultades era introducida aún en el argumento de la deducción trascendental de la primera deducción, y es en este tratamiento donde encontramos los pasajes principales en que se apoya Heidegger para mostrar la autonomía de la actividad productiva de la imaginación frente al entendimiento. Pero en la tercera *Crítica* Kant aprecia de modo explícito que en el marco de la lógica del conocimiento la relación objetivo-determinante entre las facultades de conocer constituye un problema diferente al de su relación subjetivo-reflexionante, que por lo tanto presupone principios de índole diferente, que serán fundados en esta obra. En la primera edición de 1781 se confundían ambos problemas, mientras que en la segunda edición se los distingue. Ahora bien, en la segunda edición Kant en absoluto está dejando de reconocer la autonomía de la imaginación productiva

[9] La interpretación de la tercera *Crítica* en el marco general de la fundamentación criticista del conocimiento *a priori*, por la cual esta obra no debe ser leída meramente como una justificación filosófica de los juicios estéticos, ha ido abriéndose paso en las últimas décadas, principalmente a través de los trabajos de Wolfgang Bartuschat: *Zum systematichen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1972; Paul Guyer: *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (1979[1]); Felipe Martínez Marzoa: *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Visor, Madrid, 1989; Hannah Ginsborg: *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, Routledge, New York, 1990; Joachim Peter: *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft*, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 1992; Wolfgang Wieland: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001; Rebecca Kukla (2006): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; Manuel Sánchez Rodríguez: *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio sobre la historia del problema de la* Kritik der Urteilskraft, Olms, Hildesheim, etc., 2010.

[10] *Kritik der Urteilksraft* [= *KU*], v 324. Se citarán los escritos de Kant según la edición de W. Weischedel [Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*, ed. de W. Weischedel, ed. revisada de N. Hinske, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, [1]1960, [5]1983], así como según la edición de la *Akademie-Ausgabe* [Immanuel Kant: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern*, 29 vols., Berlin, etc. 1900ss.], empleando en este último caso la abreviatura «*AA*».

y la dimensión subjetiva y sensible del conocimiento al eliminar esta dimensión de su argumento; más bien, está discerniendo entre dos problemas diferentes y centrándose exclusivamente en el primero de ellos: una fundamentación de la validez objetiva del Juicio, que presupone la determinación de la imaginación productiva en tanto que trascendental, por la determinación ejercida sobre la misma por parte de la unidad sintética de la apercepción.

Señalaré algunos argumentos que apoyan esta lectura. En el pasaje dedicado a la deducción trascendental que encontramos en A 115ss., es decir, en la primera edición, Kant contempla la posibilidad de una síntesis con independencia del entendimiento, en la medida en que ésta resulta meramente de una actividad de la imaginación. Kant se refiere a esta síntesis como la *síntesis productiva de la imaginación* o *síntesis de la imaginación productiva*. Éste sostiene que la unidad sintética de la apercepción debe presuponer la síntesis *a priori* de la imaginación productiva.[11] Esto no significa que la imaginación determine a la unidad sintética de la apercepción; pero sí que la unidad sintética de la apercepción y, con ello, los conceptos del entendimiento, sólo pueden tener validez objetiva en tanto que referidos a la intuición, una posibilidad que, en efecto, viene dada por la síntesis pura de la imaginación productiva, como instancia previa, y por lo tanto condicionante, de la determinación intelectual. A este respecto, esta síntesis es la condición de posibilidad de toda composición de la multiplicidad en un conocimiento.

Pero Kant reconoce también que sólo la relación *ulterior* de esta síntesis sensible con el entendimiento puede aportarle a la misma unidad *objetiva* y, de este modo, relación con el conocimiento objetivo. Es evidente que Kant no identifica en su texto el concepto de imaginación productiva y de imaginación trascendental, pues esta última es una especificación de la primera, derivada de la determinación de la síntesis productiva por parte de la unidad sintética de la apercepción. En la lectura de Heidegger éste no aprecia con claridad el nuevo nivel de determinación que introduce el concepto de *imaginación trascendental*, que tiende a identificar sin más con el de imaginación productiva en general.[12] Sin embargo, la diferenciación por Kant de estos dos conceptos es importante, pues el estudio de su aparición en la primera edición puede mostrar una cierta incoherencia, derivada del hecho de que Kant no separe con nitidez entre el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo de la relación entre las facultades. Aquellos pasajes en los que Kant contempla la independencia

[11] *KrV*, A 118.

[12] Heidegger [*Kant und das Problem*, 182]: sin embargo, explica la relación de fundamento entre la síntesis trascendental y la síntesis de la reproducción apoyándose en una caracterización de la imaginación en tanto que productiva, una mediación conceptual que no encuentra justificación en el mismo texto. Por lo demás, Heidegger identifica sin más la imaginación productiva y la imaginación trascendental, si bien en la exposición de Kant sólo la última aporta un fundamento objetivo, en tanto que constituye realmente una acción de la espontaneidad.

de la imaginación con respecto al entendimiento deben ser considerados como un tratamiento de la dimensión subjetiva de la imaginación, que produce imágenes o representaciones con libertad, sin necesidad de atenerse a ninguna regla de determinación procedente del entendimiento. Ahora bien, sólo en la medida en que esta actividad de la imaginación ha de servir al conocimiento objetivo de un objeto, su síntesis productiva debe ser determinada por el entendimiento y, por tanto, convertirse en una función del entendimiento, en tanto que imaginación trascendental. Dado que Heidegger atiende a la primera edición, en la que el mismo Kant no diferencia entre ambos aspectos de la problemática, el primero se ve forzado a soslayar la importancia de aquellos pasajes en los que claramente la imaginación ha perdido su autonomía con respecto al entendimiento.

Esto se aprecia especialmente en la exposición en la que Kant presenta la demarcación entre la «síntesis de la aprehensión en la intuición», «la síntesis de la reproducción en la imaginación» y la «síntesis del reconocimiento en un concepto».[13] Aquí Kant sostiene que la aprehensión debe presuponer la reproducción —y ésta a su vez la función trascendental de la imaginación—, y ésta última debe presuponer el reconocimiento en un concepto sobre la base de su relación con la unidad sintética de la apercepción.[14] Debe notarse que, en este caso, a diferencia de lo que sostiene en el argumento de la deducción en A 115ss., Kant no se refiere a la síntesis meramente productiva de la imaginación, sino a la acción ulterior por la cual la función trascendental de la imaginación refiere esta síntesis pura y *sensible* presupuesta en toda reproducción a la unidad sintética de la apercepción. Por lo tanto, en la formulación a la que atendemos ahora, *no se introduce la diferenciación entre una síntesis productiva y sensible, de un lado, y el acto de referir esta síntesis a la unidad sintética de la apercepción por mediación de la imaginación trascendental, del otro*. De hecho, el concepto «imaginación productiva» ni siquiera aparece en esta sección de la *Crítica*. Al no distinguir entre la mera síntesis productiva y lo que podríamos denominar la síntesis «productivo-trascendental», Kant está sosteniendo que la posibilidad de la síntesis empírica de la reproducción no sólo exige la condición subjetiva que puede aportar la imaginación productiva, sino también la intervención de la acción determinante de la imaginación trascendental, es decir, su determinación objetiva a través de un fundamento intelectual. En esa sección Kant parece querer sostener que la misma posibilidad subjetiva de la percepción en el sentido interno depende de la

[13] *KrV*, A 98ss.

[14] Véase a este repsecto Sarah Gibbons: *Kants Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford University Press, Oxford, 1994, 36: «Kant's blending of combination and consciousness as necessarily linked in a threefold synthesis at least suggests that the former requires the latter [...]. Furthermore, through this conflation, Kant misleadingly suggests that the *only* way in which intuitions are cognizable is through subsumption under concepts for the sake of objective judgement».

determinación aportada por un fundamento intelectual: «Pues esta conciencia *una* es lo que unifica en una representación lo múltiple que es intuido progresivamente, y luego también reproducido».[15] Kant está confundiendo la dimensión subjetiva y autónoma de la imaginación productiva con la función objetiva y dependiente del entendimiento propia de la imaginación trascendental, y Heidegger, incapaz de dar cuenta de esta equivocidad en el texto kantiano, opta por pasar por alto aquellos textos en los que Kant defiende con claridad la especificación de la imaginación trascendental, en tanto que ello le obligaría a dar cuenta del significado de esta facultad como una mera acción de la espontaneidad, lo cual entra claramente en confrontación con su interpretación.[16]

A pesar de esta incoherencia, esta sección de la *Crítica* recoge el aspecto subjetivo y sensible de la imaginación, que dejará de aparecer en la segunda edición pero será replanteado en la *Kritik der Urteilskraft*. Para Kant, la síntesis de la reproducción permite la asociación de las representaciones, así como establecer una relación entre las mismas sin necesidad de la presencia del objeto.[17] Por ello, Kant admite que debe haber algo que posibilite esa reproducción de los fenómenos según una «cierta regla»,[18] lo cual sirva de «fundamento *a priori* para una unidad sintética» de toda síntesis empírica.[19] Este fundamento marca la referencia de esta síntesis a mi propia subjetividad: «pues sin ésta nuestra imaginación empírica no recibiría jamás algo conforme a su facultad, es decir, permanecería oculta en el interior de nuestro ánimo como una facultad *muerta y desconocida por nosotros*».[20] Según Kant, esta *vivificación* de la síntesis empírica, por la cual *ésta es percibida en su actividad* por el sujeto, no se debe aún a la intervención de un concepto que determine esta síntesis.[21] Por ello, es posible apreciar cómo esta actividad subjetiva volverá a ser recuperada en la teoría del libre juego de las facultades que encontramos en la *Kritik der Urteilskraft*, según la cual la imaginación combina y juega de forma activa con las representaciones con anterioridad a la determinación objetiva procedente de cualquier concepto del entendimiento.[22] Sin embargo, a diferencia de la primera *Crítica*, en la *Kritik der*

[15] *KrV*, A 103.
[16] Heidegger, *Kant und das Problem*, 182.
[17] *KrV*, A 100.
[18] *Idem*.
[19] *Ibidem*, A 101.
[20] *Ibidem*, A 100.
[21] Gibbons, *Kant's Theory of Imagination*, 30–32, defiende la necesidad de distinguir entre la actividad por la que se constituye la síntesis y la actividad propiamente intelectual por la que se conceptualiza esta síntesis en orden a la posibilidad de los juicios de conocimiento.
[22] Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, 75s., 85–87, defiende que la futura teoría del juego entre las facultades que servirá de base a la teoría del Juicio reflexionante en la tercera *Crítica*, la cual supondrá la posibilidad de una síntesis sensible sin intervención

Urteilskraft la posibilidad de esta actividad no necesita presuponer el fundamento determinante de la unidad sintética de la apercepción.

Con esto no se quiere defender que la interpretación de Heidegger no sea correcta en lo fundamental, sino que éste no elige acertadamente el marco de textos que mejor pueda apoyar su interpretación. Con el objeto de defender la autonomia de la imaginación con respecto al entendimiento, prima aquellos textos en los que propiamente se está tratando la dimensión subjetiva de esta facultad y no, en cambio, su contribución a la determinación ontológico-trascendental del objeto. Y allí donde Kant claramente defiende el carácter determinante y objetivo de la relación del entendimiento con respecto a la imaginación, se ve obligado a leer los textos en un sentido claramente alejado de la letra de Kant. Posiblemente hubiera sido más útil a su interpretación emprender una estrategia diferente, basada principalmente en no seguir confundiendo las dos dimensiones que Kant todavía confundía en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. Nuestra apreciación de un reconocimiento de la finitud de la razón humana no tiene por qué llevarnos a negar que, en lo que respecta a la determinación objetiva y ontológica de lo dado, la imaginación adquiere una relación pasiva con respecto al pensamiento, pues ello no es incompatible con la apreciación de que el entendimiento sólo puede determinar en su objetividad lo dado en el tiempo a la sensibilidad y, a este respecto, depende por principio de la receptividad de esta última facultad. Tanto en la deducción como en el esquematismo Kant defiende que los conceptos puros del entendimiento adquieren significado ontológico sólo en tanto que funciones referidas a los entes bajo una condición fundamental, que éstos le sean dados al entendimiento por parte de una facultad radicalmente heterogénea y caracterizada por la receptividad. Y esto es lo que explica que tales funciones no puedan tener carácter legislador sobre la verdad óntica o empírica: la determinación universal y necesaria del entendimiento es esencialmente restringida y finita; sólo atañe a la constitución ontológica o verdad trascendental de los entes. Por lo tanto, una lectura de la filosofía trascendental como ontología de la finitud puede centrarse exclusivamente en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, en la medida en que consideremos que en esta obra Kant se está centrando en el problema de la constitución ontológica de los entes, por lo tanto, en el problema de la validez objetiva del Juicio determinante con respecto a la constitución de los entes en general. Basta atender a la definición de filosofía trascendental en la segunda edición, como el conocimiento filosófico que versa, no sobre los entes, ni sobre los conceptos determinantes de los mismos, sino sobre «*nuestro* tipo de conocimiento»[23] *a priori* de los entes, es decir, nuestro modo

de un concepto, coincide con la función de la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción tematizadas por Kant en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.

[23] *KrV*, B 25 (mi cursiva). Cf. Manuel Sánchez-Rodríguez, *Der Begriff der Zweckmäßigkeit*.

de constituir *a priori* la objetividad mediante principios puros del entendimiento, a saber: en tanto que referidos necesariamente a lo dado a la receptividad sensible del ser humano. Sólo la segunda edición recoge una referencia explícita a la finitud en aquella definición de la filosofía trascendental que Kant ha construido como sustitución de la definición clásica de ontología,[24] y ello debería haberle bastado a Heidegger para replantearse su estrategia argumentativa.

¿Por qué es importante entonces la dimensión subjetiva de la relación entre sensibilidad y entendimiento, si a este respecto no cabe hablar inmediatamente de la determinación ontológica de los entes? Para Kant, la posibilidad de los entes *en el mundo* para un ser finito no sólo exige la constitución de su objetividad a partir de los principios determinantes y de validez objetiva del entendimiento, sino la reflexión subjetiva sobre los mismos a partir de un principio trascendental que debe ser presupuesto de modo universal y necesario por la razón humana.[25] El principio subjetivo del Juicio reflexionante aporta la clave de la validez de los juicios estéticos y debe ser interpretado como un principio trascendental del Juicio reflexionante en general, sin el cual los objetos no tendrían sentido en absoluto para el individuo. A la vez, la fundamentación trascendental de este principio en la *Kritik der Urteilskraft* debe ser leída como un desvelamiento crítico del origen de la metafísica especial.

Es éste el momento en que hemos de recordar que la consideración heideggeriana de la filosofía trascendental como ontología de la finitud contemplaba dos aspectos: por un lado, la ontología de la finitud encuentra en el *a priori* de la razón humana los principios ontológicos y constitutivos del ente; por otro lado, esta ontología es leída por el mismo Heidegger como una «meta-metafísica», es decir, como un discurso crítico sobre el origen de la metafísica especial. Para Kant ambos problemas incumben a la filosofía trascendental, en tanto que ontología de la finitud, pero se trata de dos problemas diferentes, cuyos principios han de ser entendidos por su diferente naturaleza. Mientras que los principios que rigen la relación objetiva y determinante entre sensibilidad y entendimiento (segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*) conforman una ontología crítica, como filosofía sobre la constitución del ser de los entes, la fundamentación del principio presupuesto en la relación subjetiva y reflexionante entre las facultades (*Kritik der Urteilskraft*) le permite a la filosofía trascendental construir un discurso sobre el origen del concepto fundamental de la metafísica especial, el concepto de lo suprasensible. Para Kant, si no se distingue entre el sentido trascendental de los conceptos puros del

[24] La primera edición contiene aún una definición de trascendental claramente cercana a la definición de ontología que hallamos en autores como Wolff o Tetens. Cf. Nobert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970, 22–39.

[25] Véase al respecto Manuel Sánchez Rodríguez, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim, etc., Olms, 2010, 191–296.

entendimiento y las ideas de la razón, entre la validez objetiva de los primeros y la validez subjetiva de las últimas, se incurrirá con ello en las antinomias de la razón, desde una posición dogmática, que en lugar de interrogar sobre las condiciones de posibilidad y el origen de la metafísica especial, pretende ella misma construir una metafísica especial con pretensiones constitutivo-ontológicas. Deberíamos por lo tanto preguntarnos si Heidegger distingue con suficiente claridad entre ambos aspectos de la razón humana y, por tanto, entre los dos momentos señalados de la ontología de la finitud de Kant.

III. La crítica de la metafísica especial en la *Kritik der Urteilskraft*

Podríamos plantearnos esta cuestión con ocasión de un análisis de la Dialéctica Trascendental de la *Kritik der reinen Vernunft*, pero lo cierto es que son otros textos los que más fácilmente pueden corroborar la hipótesis de que es posible leer la filosofía trascendental como un discurso sobre el origen de la metafísica especial en la finitud de la razón humana. Tres son los textos principales en los que esto es apreciable, a saber: los escritos en que se contiene la polémica de Kant con Eberhard, los *Fortschritte* y la introducción a la *Kritik der Urteilskraft*. En todos ellos encontramos una confrontación explícita o reconocida con la metafísica de los leibnizianos, con el objeto de apropiarse del sentido crítico de la misma, tras desvelar su conexión oculta con la finitud de la razón humana por la dependencia de ésta con respecto a la sensibilidad.[26]

En los dos primeros escritos Kant sostiene contra los leibnizianos que la filosofía trascendental puede apropiarse del criticismo presupuesto en Leibniz, siempre y cuando podamos ir más allá de la letra de este autor y alejarnos de aquellos leibnizianos que posteriormente han desarrollado su pensamiento como un programa metafísico, sin apreciar que en realidad los principios de su filosofía, leídos críticamente, no pretendían estar hablando sobre cómo sea la realidad, sino sobre el único modo como la razón humana puede pensar el sentido de la realidad.

En los *Fortschritte* Kant declara infructuosos los esfuerzos de Leibniz y Wolff destinados a fundar una metafísica que pueda acceder a un conocimiento óntico de lo suprasensible. En conformidad con la posición alcanzada en la *Kritik der Urteilskraft*, Kant declara que la metafísica no puede esperar dar cumplimiento a su propósito de ascender desde el conocimiento sensible al suprasensible sin haber realizado previamente una crítica de la razón pura que determine la validez objetiva y por tanto el alcance y la legitimidad de sus pretensiones. Para ello, según Kant, no

[26] Sobre la relación de Kant con la filosofía leinbiziano-wolffiana, véase un estudio más amplio en Manuel Sánchez-Rodríguez: «Kant and his Philosophical Context. The Reception and Critical Transformation of the Leibniz-Wolffian Philosophy», en M. Altman (ed.): *The Palgrave Kant Handbook*, Palgrave Macmillan, London & New York, 49-68.

basta con llevar a cabo una crítica del entendimiento en general y de la posibilidad del conocimiento *a priori* por medio de meros conceptos, sino que es preciso atender por principio *a la razón humana en su especificidad, es decir, a nuestro modo sensible de conocer a priori los objetos*,[27] el cual es esencialmente discursivo por la dependencia del entendimiento con respecto a la receptividad de la sensibilidad. Así, la metafísica no sólo debe apoyarse, como condición previa, en un sistema ontológico «de todos los conceptos del entendimiento y los principios»[28] que sirven de condición de posibilidad del conocimiento en general, sino que también ha de considerar que estos principios determinan *a priori* la objetividad de los objetos en tanto que éstos se dan a la sensibilidad. En relación con el principio de razón suficiente y su pretensión de hacerlo pasar por una fundamentación de la causalidad, soslayando la finitud de la razón humana, Kant recuerda «que ninguna categoría puede contener ni producir el más mínimo conocimiento si no se le puede dar a ésta una intuición correspondiente, que para nosotros los seres humanos siempre es sensible».[29]

El origen último de la pretensión de Leibniz y de los leibnizianos de construir una metafísica especial radica en la ausencia de un reconocimiento crítico y reflexivo de la especificidad y heterogeneidad del entendimiento frente a la sensibilidad. Kant no rechaza tanto la utilidad y pertinencia de los principios criticados, sino la interpretación de los mismos como referidos a las cosas en sí, una vez que la filosofía dogmática no aprecia la relación de tales principios con el modo de conocer humano, esencialmente dependiente de la sensibilidad. De este modo, *al haber confundido los fenómenos con conceptos*, y suponer que los cuerpos se encuentran en última instancia compuestos de mónadas, Leibniz habría ideado «un tipo de mundo encantado».[30] *Debido a la pretensión de explicar y fundar la realidad por meros conceptos*, el sistema de la armonía preestablecida es la «ficción más prodigiosa que jamás haya imaginado la filosofía».[31] En ambos casos, *el error radica en no haber apreciado la distinción trascendental* entre entendimiento y sensibilidad. La crítica de la razón pura y la especial atención dedicada aquí a la receptividad de la sensibilidad no sólo debe llevarnos a concluir que los conceptos del entendimiento sólo adquieren significado en tanto que referidos a lo dado en el espacio y en el tiempo, sino igualmente a constatar que las ideas fundamentales de la metafísica definen el único modo de pensar por el cual *nosotros* podemos dar sentido a este sistema de la objetividad en su totalidad.

[27] Cf. *KrV*, B 25; *Prol.*, III 224; *FM*, III 666.
[28] *FM*, III 590.
[29] *ÜE*, III 310.
[30] *FM*, III 620.
[31] *Ibidem*, 618.

Sobre esta base, Kant reformula en sentido crítico el principio de razón suficiente, la teoría de la monadología y la hipótesis de la armonía preestablecida. En relación con la monadología Kant defiende que, tras leer el pensamiento de Leibniz a través de la teoría criticista de la sensibilidad, podemos conservar el sentido de tal teoría si se sostiene que tal conocimiento no se refiere tanto a los fenómenos, sino a nuestro modo de pensar por meras ideas el substrato suprasensible de los fenómenos. De este modo, la filosofía trascendental recupera el sentido crítico de la monadología y deja de considerarla como un programa de metafísica especial, en la medida en que aclara el origen de la misma en la razón humana. Mediante la crítica de la teoría, la filosofía trascendental no se limita a negar las pretensiones especulativas de la mísma, es decir su conversión en una metafísica especial dedicada al conocimiento de los entes; más bien, la filosofía trascendental desvela el sentido último de este discurso reconduciéndolo a su origen en la finitud de la razón humana: pues la monadología no define cómo sea la realidad, sino el único modo mediante el cual la razón humana puede pensar la realidad y pretender sentido en la misma. Ahora bien, ¿no supone esto un reconocimiento de la trascendencia de la razón humana, una constatación de la metafísica como una tendencia natural de la razón, que soslayaría el reconocimiento criticista de la finitud de esta razón? Ambas dimensiones no son excluyentes en la filosofía de Kant. De hecho, podemos entender el criticismo como el intento por fundar y asegurar la posibilidad y la necesidad de la trascendencia como el rasgo fundamental de una razón que se entiende a la vez a sí misma como finita, perspectivista y limitada en sus pretensiones de sentido.

En primer lugar, debe apreciarse que la consideración de Kant de que el pensamiento metafísico define el modo de la razón humana de pensar la realidad y pretender sentido en la misma es una consecuencia que se deriva de una lectura previa con respecto a las posibilidades del conocimiento y a la dependencia del entendimiento con respecto a la sensibilidad. Esta idea puede aclararse en general si atendemos a otro momento de la transformación crítica de la metafísica leibniziana: la recuperación de la hipótesis de la armonía preestablecida en la *Kritik der Urteilskraft*.

Si la intención de Leibniz con esta idea era fundar el orden de lo real y la posibilidad de una adecuación de la razón con lo real, Kant juzga que esta exigencia racional es recogida por su propia teoría de las facultades, tal como es fundada en la deducción y, especialmente, en la teoría del Juicio reflexionante expuesta en la tercera *Crítica*. Por este motivo, la idea de una armonía entre dos sustancias debe ser sustituida por la idea de una armonía entre las facultades de conocer, sensibilidad y entendimiento. La razón obliga a suponer la concordancia entre sensibilidad y entendimiento en virtud de la posibilidad de la experiencia, si bien no puede aducirse razón alguna de la misma, especialmente en lo que respecta al problema planteado en la fundamentación del Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*, a saber, la:

> [...] posibilidad de una experiencia de la naturaleza bajo las múltiples leyes particulares y meramente empíricas de ella, de las que el entendimiento no nos enseña nada a priori, pero que siempre concuerdan tan bien, como si la naturaleza estuviese arreglada intencionalmente en virtud de nuestra fuerza de comprensión. Esto es algo en cuya explicación no pudimos (ni puede nadie) profundizar más. Leibniz denominó al fundamento de esto, principalmente en lo que respecta al conocimiento de los cuerpos y, entre éstos en primer lugar de nuestro propio cuerpo como fundamento intermedio de esta relación, una armonía preestablecida, con la cual es evidente que él en absoluto había explicado, ni tampoco quería explicar, esta conformidad [32]

Para Kant, el fundamento de la idea de la finalidad de la naturaleza, tal como es expuesta en la *Kritik der Urteilskraft*, entendida como la consideración de la naturaleza como si se encontrase ordenada intencionalmente en virtud de nuestra razón,[33] coincide con la hipótesis leibniziana de la armonía preestablecida. Pero Kant sólo puede defender la procedencia leibniziana de su concepción de la finalidad de la naturaleza si de la hipótesis de la armonía preestablecida se consigue aislar y conservar lo que de criticista hay en ella. Como hemos comprobado, para Kant ésta no es una idea metafísica de validez objetiva, que aporte en algún sentido conocimiento de lo suprasensible. Y esto es relevante para entender en qué consista propiamente la concepción criticista de la finalidad, como principio trascendental para el enjuiciamiento de la naturaleza: la idea de origen leibniziano de que estamos obligados a suponer una finalidad en la naturaleza, es decir, que los fenómenos se encuentran interconectados de tal modo que un conocimiento sistemático de los mismos es posible, como si hubiesen sido pensados intencionalmente por un entendimiento superior en virtud de las exigencias racionales del ser humano, sólo adquiere significación en tanto que se la traduce en un sentido crítico y, por lo tanto, si se demuestra su origen subjetivo, en tanto que debida a nuestro modo sensible de conocer.

En primer lugar, para Kant, Leibniz no pretendía demostrar la conformidad entre la naturaleza y la razón. Su tesis no es interpretada por Kant en sentido metafísico, sino como una idea relativa a *cómo hemos de pensar* esta relación. Se trata por lo tanto de un principio *a priori* de la racionalidad, por el que Leibniz:

> [...] sólo indicaba, que mediante ella tendríamos que pensar una cierta finalidad en la ordenación de la causa suprema de nosotros mismos así como de todas las cosas

[32] *ÜE*, III 372.

[33] *KU*, V 252s.: «Ahora bien, este principio no puede ser más que el siguiente: que, dado que las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (si bien sólo según el concepto universal de ella como naturaleza), las leyes empíricas particulares, en relación con aquello que ha sido dejado indeterminado por aquellas [i.e. leyes universales], han de ser consideradas según una unidad semejante, como si igualmente un entendimiento (aunque no el nuestro) la hubiese aportado en virtud de nuestra capacidad de conocer con el objeto de posibilitar un sistema de la experiencia según leyes de la naturaleza particulares».

> fuera de nosotros y, ciertamente, como puesta ya (predeterminada) en la creación, pero no como la predeterminación de cosas que estuviesen unas fueras de las otras, sino sólo de las fuerzas del ánimo en nosotros, de la imaginación y del entendimiento [...], tal como enseña la Crítica que, a priori, deben estar en relación recíproca en el ánimo para el conocimiento de las cosas.[34]

La necesidad de la tesis de la armonía preestablecida rige por lo tanto sobre el *modo como hemos de pensar* la ordenación causal en la interconexión de las sustancias. Si la idea de la armonía preestablecida o de la finalidad de la naturaleza sólo define el modo de la reflexión humana, entonces hemos de remitir a su sentido inmanente y crítico la presuposición metafísica de un entendimiento superior, como fundamento último de la interconexión entre las sustancias y, en particular, entre la razón y el mundo. Si el individuo puede presuponer de modo legítimo la idea de una conformidad entre su razón y el mundo y, con ello, la idea de un fundamento último del cual depende tal adecuación, esta posibilidad se debe a que es posible pensar en este individuo una causalidad interna y suprasensible para la conformidad entre sensibilidad y entendimiento, pues de lo contrario sería imposible para nosotros, los seres humanos, la formación de un sistema empírico de conocimientos.

A este respecto, Kant está traduciendo en sentido crítico una idea procedente de la filosofía leibniziana: la suposición de una causalidad en la naturaleza tiene su origen en la causalidad que rige en el sujeto para la concordancia entre sensibilidad y entendimiento, y que hemos de suponer como condición subjetiva del conocimiento. De hecho, en los *Nouveux Essais* de Leibniz ya encontramos una traducción epistemológica de su hipótesis metafísica de la armonía preestablecida. Pues éste no sólo presupone la conformídad entre las sustancias individuales, sino también la armonía entre cuerpo y alma, como fundamento de la posibilidad del conocimiento humano. Para Leibniz el conocimiento sólo es posible para la sustancia espiritual en tanto que se presupone una conformidad entre cuerpo y alma, es decir, entre las modificaciones que experimenta el cuerpo por su situación en relación con la totalidad de lo real, de un lado, y las pequeñas percepciones del alma, que no sólo representan o expresan por sí mismas tales modificaciones corporales y con ello el mundo, sino que pueden ser pensadas de modo distinto por el entendimiento en virtud de un principio activo de unidad y continuidad que rige sobre todas las percepciones del ánimo. Y de hecho, en su exposición anterior, Kant juzga que la tesis de la armonía preestablecida le sirve a Leibniz para fundar el conocimiento del cuerpo como fundamento intermedio de la relación entre naturaleza y razón, entre sensibilidad y entendimiento. Y es que, para Leibniz, el alma sólo puede representar la realidad en tanto que representa por medio de sus percepciones las modificaciones

[34] *ÜE*, III 372 (cursiva del autor).

del cuerpo que le es propio, en la medida en que éste se encuentra situado en una determinada relación con respecto a la totalidad de lo real.[35]

Con todo, la tesis de Leibniz es claramente metafísico-dogmática. En su pensamiento la conformidad entre razón y realidad se explica en última instancia mediante la suposición de un fundamento último o razón suficiente que es común tanto al cuerpo situado en lo real como a la sustancia espiritual, lo cual permite explicar desde el innatismo que lo pensado por la razón sea expresión o representación de la realidad, tal como se da ésta al cuerpo por su situación en relación con la totalidad. Este fundamento común es la causalidad suprasensible de un entendimiento arquetípico que piensa y crea la realidad como el mejor de los mundos posibles, y por lo tanto también en conformidad con las pretensiones sistemáticas de la razón, análoga a la razón divina. Ahora bien, la idea leibniziana de una naturaleza ordenada según una causalidad suprasensible y en conformidad con las pretensiones teóricas de la razón no es abandonada por Kant, sino más bien adoptada tras una radical inversión crítica. Aunque ambos consideran que esta idea define un principio de la razón, que hemos de suponer para investigar y desentrañar la estructura de la naturaleza, Leibniz sí extraía consecuencias metafísicas de este principio racional: debemos aceptar, al menos con una certeza moral, una causalidad suprasensible, común a la realidad y la razón, porque de lo contrario no podemos explicar la posibilidad del conocimiento empírico. Para Kant, sin embargo, *no podemos deducir la existencia de lo suprasensible a partir de nuestro modo subjetivo de pensar lo suprasensible*. Se trata de una idea que define meramente, si bien en un sentido normativo, cómo es la razón humana. El criticismo establece que esta idea tan sólo define el único modo por el cual la razón humana puede pensar la naturaleza, no el modo como la naturaleza sea en sí, pues de una necesidad subjetiva de la razón no puede deducirse una necesidad objetiva sobre la totalidad de lo real y su relación con la razón humana. A este respecto, la *Kritik der Urteilskraft* puede y debe ser leída como una corrección crítica de una idea procedente del leibnizianismo:

> Por lo tanto, cuando se dice que la naturaleza especifica sus leyes universales según el principio de la finalidad para nuestra facultad de conocer, es decir, para acomodarse al entendimiento humano en su uso necesario, que es encontrar lo univeral para lo particular que la percepción le presenta y encontrar un enlace de lo diferente [...] en la unidad del principio; si se dice esto, entonces con ello no se prescribe ni una ley a la naturaleza ni se la aprende de ella por medio de la observación.[36]

[35] Leibniz, *NNEE*, A VI, 6, 155: «Todos los espíritus finitos siempre se encuentran unidos a algún cuerpo orgánico y se representan los otros cuerpos por su relación al suyo». Véase también *Monadologie*, GP VI, 617, § 62.

[36] *KU*, V 259s.

«Cuando se dice», como dicen Leibniz y los wolffianos, que la naturaleza se organiza y especifica en virtud de las necesidades epistemológicas de la razón, entonces hemos de interpretar críticamente que en realidad con esta afirmación no se está legislando sobre cómo sea la naturaleza, como tampoco se «aprende de [la naturaleza]» *a posteriori* un principio de uniformidad de la naturaleza por la costumbre (Hume), sino que en realidad se está legislando sobre el «único modo como debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza en virtud de una experiencia absolutamente interconectada».[37] De ahí que el principio de la finalidad formal de la naturaleza no tenga validez objetiva, basada en una probabilidad fundada o certeza moral, sino meramente validez *heautónoma*: se trata de un principio subjetivo de la razón, que legisla sobre *el modo en que hemos de reflexionar a priori* sobre la naturaleza si pretendemos con sentido juzgar los fenómenos para la construcción de un sistema de conocimientos empíricos. En la experiencia sensible de una representación indeterminada, por lo tanto, no se intuye ni se presupone *de modo confuso pero objetivo* la inscripción de tal particular en el orden de la realidad; más bien, en la reflexión sobre esta representación particular el sujeto *debe* remitir idealmente esta representación particular a la idea *regulativa y heurística* de un sistema de conocimientos empíricos que es conforme con un orden suprasensible de la naturaleza. Este principio es reducido por el criticismo a una condición trascendental de la relación entre las facultades: la adecuación del orden de la realidad a las exigencias de la razón no puede ser asegurada a costa de la indistinción entre sensibilidad y entendimiento; más bien, contra Leibniz, hemos de admitir que la representación es dada a la sensibilidad en su indeterminación irreductible con respecto a las exigencias cognoscitivas del entendimiento. La conformidad entre sensibilidad y entendimiento para la determinación de una representación no puede ser fundada *a priori*, pero sí es posible fundar *a priori* que a esta relación entre las facultades ha de subyacerle una causalidad suprasensible (lo suprasensible en nosotros) por la cual podemos y debemos remitir idealmente nuestro acto de enjuiciamiento al asentimiento posible de cualquier sujeto racional. A este respecto, la idea leibniziana de un entendimiento intuitivo, como garantía de la adecuación entre razón y realidad y de la comunicación entre las sustancias espirituales, es reemplazada en Kant por la idea de lo suprasensible en nosotros y fuera de nosotros, como un principio regulativo y heurístico que funda la validez intersubjetiva del Juicio reflexionante en la investigación de la naturaleza.[38]

37 *Ibidem*, 257.

38 Véase a este respecto Manuel Sánchez Rodríguez: «La humanidad como fin suprasensible de la razón humana en el pensamiento de Kant», en R. Rizo-Patron y M.ª. Jesús Vázquez Lobeiras (ed.): *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim, etc., Olms, 247–61.

El principio de la finalidad formal de la naturaleza no tiene validez objetiva, pues ni constituye *a priori* lo real ni es aprendido *a posteriori* a partir de la experiencia. Se trata más bien de un principio propuesto por la razón en virtud de la necesidad [*Bedürfnis*] del entendimiento, una vez que la legislacion *a priori* de sus conceptos puros es incapaz de alcanzar una determinación absoluta de la constitución de lo real, precisamente por «la naturaleza y los límites de nuestra facultad de conocer».[39] El principio de la finalidad, tal como es fundado en la introducción a la *Kritik der Urteilskraft*[40], expresa tanto el reconocimiento de la indeterminación de la realidad con respecto a la legislación *a priori* del entendimiento como la exigencia de la razón humana de pretender sentido en una realidad que por principio no tiene por qué acomodarse a tal exigencia. A este respecto, el principio de la finalidad expresa la tensión entre finitud y trascendencia que define para el criticismo la razón humana.

Son éstos posiblemente los textos en los que más claramente la filosofía trascendental se muestra como una «meta-metafísica», centrada en el origen del mismo discurso de la metafísica especial. Además, en él aparece claramente el reconocimiento de la finitud de la razón humana como el lugar de partida para esta reflexión crítica. Sin embargo, Heidegger en absoluto atendió a la *Kritik der Urteilskraft* para apuntalar su construcción de la ontología de la finitud en el pensamiento de Kant. Por poner un ejemplo, en *Von Wesen des Grundes* Heidegger atiende al criticismo para su delimitación del genuino concepto de mundo procedente de la metafísica especial, desde la crítica ejercida por la ontología fundamental como meta-metafísica.[41] Sin embargo, a pesar de que en la *Kritik der Urteilskraft* Kant había ampliado su tratamiento del concepto de mundo y había alcanzado una fundamentación crítica de la teleología, como «interpretación del existir humano *en su relación con lo ente en su totalidad*»,[42] esto no llevará a Heidegger a salir del núcleo irradiador de la *Kritik der reinen Vernunft*. Al centrarse exclusivamente en la primera *Crítica*, Heidegger no distingue suficientemente cómo se articulan dos dimensiones diferentes del proyecto kantiano que es preciso distinguir, también cuando se trata del significado de la finitud de la razón humana en el pensamiento de Kant: en primer lugar, la transformación de la filosofía trascendental como ontología fundamental, que aclara los principios ontológicos y constitutivos de lo real; en segundo lugar, la construcción de una «meta-metafísica» a partir de esta ontología, centrada en la aclaración del origen de la metafísica especial clásica en la finitud de la razón humana. La *Kritik der Urteilskraft* no deja de ser una obra conclusiva del racionalismo alemán desde

[39] *KU*, V 256.
[40] *Ibidem*, 254-60.
[41] Cf. Gómez Sánchez, *Existencia y deber*, 93-96.
[42] *Ibidem*, 93.

Leibniz, pero precisamente por ello puede y debe ser leída como una transformación crítica de la metafísica, como un discurso crítico sobre el origen de la metafísica especial.[43] Una lectura atenta de la *Kritik der Urteilskraft*, en el marco general del trasfondo histórico del criticismo, hubiera supuesto una dificultad al intento heideggeriano posterior por el que encuadró a Kant en la tradición del racionalismo o el idealismo modernos.

43 Cf. Sánchez Rodríguez, *Kant and his Philosophical Context*; Cf. Manuel Sánchez-Rodríguez, *Der Begriff der Zweckmäßigkeit*.

SER LIBRE Y DEJAR EN LIBERTAD. *SEIN UND ZEIT* Y LA REFORMULACIÓN ALETEIOLÓGICA DE LA CUESTIÓN DE LA LIBERTAD*

Alejandro G. Vigo
Universidad de Navarra

I. Introducción

Como nadie ignora, tras la publicación de *SZ* en 1927 y hasta comienzos de los años 30 el pensamiento de Heidegger entra en una fase que, desde la óptica de lo que ocurre poco después con ocasión del famoso «giro» (*Kehre*) y la aparición del llamado «pensamiento ontohistórico» (*seinsgeschichtliches Denken*), bien podría llamarse «de transición», al menos, si se toma la expresión en un sentido que no enfatice demasiado las connotaciones negativas que, a primera vista, pudiera sugerir. Se trata, en efecto, de un período en el cual las inseguridades acerca del camino a seguir de allí en más se acrecientan y llegan muy pronto a jugar un papel determinante. Pero ello no impide, sino que, más bien, explica en buena medida el derroche de creatividad y la redoblada radicalidad que exhiben los escritos que Heidegger produce en esos pocos años, en una sucesión de esfuerzos que, por su combinación de intensidad y concentración, resultan asombrosos.

* Este trabajo presenta un nuevo desarrollo, modificado y ampliado, de una de las partes de la conferencia titulada «Trascendencia, verdad y fundamento. La reformulación heideggeriana del problema de la libertad», que tuve oportunidad de dictar en el marco del Congreso Internacional «Heidegger, lector de la tradición», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España, el 4 de noviembre de 2016. Quiero agradecer a los demás ponentes y los participantes del congreso por sus observaciones y preguntas. También, y muy especialmente, agradezco a la Dra. Alba M. Jiménez Rodríguez, organizadora del evento, por su gentil invitación a participar del congreso y del volumen que recoge los trabajos presentados. La versión final del trabajo fue redactada en el marco del proyecto de investigación «Vínculos, emoción e identidad. La dimensión moral de los vínculos sociales» (Proyecto FFI2015-67388-P, Ministerio de Economía y Competitividad, España; Investigadores Responsables: Prof. Dra. Ana Marta González y Prof. Dr. José María Torralba, Universidad de Navarra, Pamplona, España).

Ahora bien, en la secuencia que va desde la lección del semestre de verano de 1927 sobre los problemas fundamentales de la fenomenología (cf. *Grundprobleme*) hasta el escrito sobre la esencia de la verdad de 1930 (cf. *WW*) —pasando por obras tan importantes como la lección sobre Leibniz del semestre de verano de 1928 (cf. *MAL*), el escrito sobre la esencia del fundamento de 1929 (cf. *WG*), el *Kant-Buch* (cf. *Kant*), publicado el mismo año, y la lección sobre los conceptos fundamentales de la metafísica del semestre de invierno 1929-1930—, hay toda una serie de temas, problemas y motivos que, aunque presentes ya siquiera de modo incoado en desarrollos precedentes, adquieren un nuevo protagonismo, que los sitúa en el centro mismo de la atención.[1] Al círculo de estos nuevos focos de interés pertenece, en lugar destacadísimo, la temática vinculada con la noción de libertad (*Freiheit*), tal como Heidegger busca reelaborarla a partir de la conexión con lo que en los escritos que siguen inmediatamente a *SZ* denomina la «trascendencia» (*Transzendenz*) del *Dasein* y dentro de un contexto de tratamiento que queda demarcado por la referencia a la noción de verdad (*Wahrheit*), que, tomada en el sentido radicalizado que Heidegger extrae de la expresión griega *alétheia*, pretende señalizar el centro mismo de la problemática filosófica, en su conjunto.

En tal sentido, no puede resultar demasiado sorprendente el hecho de que una parte muy importante de los esfuerzos llevados a cabo por Heidegger en los escritos de la época esté destinada a lo que puede caracterizarse como un intento de reformulación en clave estrictamente *aleteiológica* de la temática vinculada con la noción de libertad. Como nadie ignora, la cuestión de la libertad había jugado un papel central ya en la tradición metafísica, especialmente, desde el Medioevo en adelante, y había alcanzado su protagonismo más destacado en el pensamiento de Kant y, sobre esa base, también en el Idealismo Alemán. Sin embargo, la cuestión de la libertad, piensa Heidegger, no pudo ser desplegada con la radicalidad que ella misma demanda, por no haber podido ser reconducida a su dimensión más originaria, y ello, sobre todo, en razón de la orientación fundamentalmente *arqueológica* del modo de pensar imperante en la propia tradición metafísica. En los mismos años en los que Heidegger se plantea la necesidad de una superación de la metafísica, por así decir, desde dentro, sobre la base de lo que por un tiempo denominó una «metafísica

1 *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), en: *Wegmarken*, p. 175-199. [En adelante *WW*]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (1929/30), *GA* Bd. 29/30, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1992 (= 1983). [En adelante *GBM*.] *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *GA* Bd. 24, ed. W.-Fr. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975. [En adelante *Grundprobleme*.]. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5a. ed. aumentada, ed. W.-Fr. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1991. [En adelante *Kant*]. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *GA* Bd. 26, ed. K. Held, Frankfurt a. M. 1978. [En adelante *MAL*]. *Vom Wesen des Grundes* (1929), en: *Wegmarken*, p. 123-173. [En adelante WG]

del *Dasein*»,[2] la noción de libertad adquiere, pues, un protagonismo que no había tenido hasta entonces, y ello, en la medida en que provee una suerte de nuevo hilo conductor en el esfuerzo por radicalizar la problemática que constituye el núcleo especulativo de la concepción aleteiológica esbozada en *SZ* y por desplegar así hasta el límite las posibilidades que ella ofrece.

Como se sabe, Heidegger no tardó demasiado en llegar a convencerse de que tal límite se situaba, en rigor, mucho más cerca de lo esperado inicialmente y abandonó así muy pronto la idea de poder alcanzar por esa vía lo que se proponía. En términos del lenguaje que el propio Heidegger emplearía posteriormente para describir el *impasse* que se produjo a comienzos de los años '30, lo que se puso incontrastablemente de manifiesto a poco de internarse por el camino emprendido fue ni más ni menos que el hecho de que la «superación de la metafísica» (*Überwindung der Metaphysik*) no podía llevarse a cabo, en modo alguno, *desde* la propia metafísica. En efecto, lejos de hacer posible la superación buscada, todo intento de proceder a partir de la propia metafísica no hacía más que nivelar y, en definitiva, bloquear las posibilidades originarias que, presentes siquiera de modo germinal ya en la concepción de *SZ*, señalaban en la dirección de lo que Heidegger llama un «pensar del comienzo» (*das anfangende Denken*). Lo que éste busca aproximar es, precisamente, la posibilidad de «un comienzo completamente diferente» (*ein ganz anderer Anfang*) de la «historia del ser» (*Seynsgeschichte*)». En tanto centrado en la «verdad del ser» (*Wahrheit des Seins*), dicho «pensar del comienzo» ya no constituye un modo de pensar que pudiera considerarse, como tal, «metafísico» (cf. *Besinnung* § 20 p. 88 s.; véase también § 116 p. 386 s.). En tal sentido, explica Heidegger, todo intento de hacer visible, a partir de la metafísica misma (*aus der Metaphysik her*), aquello que bien puede denominarse la «meta-metafísica» (*die Meta-Metaphysik*) debe necesariamente fracasar (cf. § 109 p. 377).[3]

[2] Una iluminadora discusión de conjunto de los intentos llevados a cabo por Heidegger en torno de la idea de una «metafísica del *Dasein*», en los años que siguen inmediatamente a la publicación de *SZ* (1927-1930), se encuentra en Jaran, F. *La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, 2010. Además de los aspectos vinculados con la temática de la trascendencia del *Dasein* hacia el mundo y el ente «en totalidad», que gana protagonismo en los escritos de la época, Jaran considera también la conexión que el proyecto de una metafísica del *Dasein* guarda con la problemática propia de la antropología filosófica. Sobre este último aspecto, véase también la discusión en Jaran F.: *Heidegger inédit 1929-1930. L'inachevable Être et temps*, Paris, 2012. esp. p. 15-36.

[3] En estas instructivas consideraciones autocríticas contenidas en *Besinnung* (1938-1939), *GA* Bd. 66, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989. Heidegger tiene en vista, sobre todo, la interpretación de Kant presentada en el *Kant-Buch* de 1929 (cf. *Kant*) y la posición elaborada en la conferencia del mismo año sobre la cuestión de qué es metafísica (cf. *Vom Wesen des Grundes* (1929), en: *Wegmarken*, p. 123-173. En adelante *WM*). En un sentido comparable, véase también las explicaciones ofrecidas en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), *GA* Bd. 65, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989, § 134 p. 253 s. Para una discusión algo más amplia de estas conexiones, me permito remitir al

Como quiera que fuere, el admitido fracaso del intento llevado a cabo en esos breves e intensos años en nada cambia el hecho de que los esfuerzos a los que tal intento dio lugar hayan podido proporcionar frutos que, por su penetración filosófica y su vigor especulativo, se cuentan, sin duda alguna, entre los más selectos dentro de la amplísima y variada cosecha que produjo el pensamiento heideggeriano a lo largo de su intrincado desarrollo. La puesta en el centro del interés de la caracterización de la trascendencia del *Dasein* en términos de libertad proporciona un impulso nuevo y más decidido a la dinámica de radicalización de la aleteiología que animaba desde sus entrañas el pensamiento heideggeriano ya desde los tiempos de gestación de *SZ*. Como lo muestra de modo especialmente nítido el tratamiento de *WG*, Heidegger logra internarse de este modo por caminos prácticamente inexplorados, que le facilitan un acceso nuevo, en clave estrictamente aleteiológica, incluso a aquello que podría considerarse el bastión inexpugnable del pensamiento arqueológico tradicional, esto es, la problemática demarcada por las nociones de fundamentación (*gründen*, *begründen*) y fundamento (*Grund*). Sobre la base del enfoque así practicado, las nociones de libertad, fundamento y verdad quedan puestas de manifiesto en su esencial copertenencia, que remite a su común enraizamiento en la trascendencia del *Dasein*.[4] De modo complementario, también la concepción arqueológica tradicional de la libertad, que busca comprenderla como un tipo peculiar de causa, es sometida a un implacable escrutinio crítico, que detecta sus límites infranqueables y pone así de relieve su alcance puramente derivativo, que, como tal, le impide hacer debida justicia al carácter originario del fenómeno que pretende tematizar. Es lo que Heidegger lleva a cabo en la notable lección del semestre de verano de 1930 dedicada a la esencia de la libertad humana, al hilo de una amplia discusión de la concepción kantiana, tomada como ejemplo paradigmático de una concepción de la libertad de orientación fundamentalmente causal (cf. *WMF*).[5]

tratamiento en Vigo, A.G: «Experiencia, objetividad, historia. Heidegger y el «Sistema de los principios» kantiano», en: Basso Monteverde (2017) (en prensa).

[4] Para el desarrollo de esta temática en la secuencia de escritos que va de *GBM* hasta *WW* pasando por *WG*, me permito remitir a la discusión que he ofrecido en Vigo A.G.: «Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930», en: *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*, Berlin 2014, p. 159-205. Una penetrante reconstrucción de conjunto de la concepción heideggeriana de la libertad, en conexión sistemática con la reinterpretación de la noción de fundamento, se encuentra ahora en Schmidt, S.: *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht, 2015. Para el desarrollo del concepto de libertad en los escritos de los años 1927-1930, véase también la buena discusión en Guignon «Heidegger's concept of freedom, 1927–1930», en: Dahlstrom, 2011, p. 79-105.

[5] *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), *GA* Bd. 31, ed. H. Tietjen, Frankfurt a. M. 1982. Para una presentación de conjunto del tratamiento de Kant elaborado en la lección y una valoración de sus motivaciones principales, véase la discusión en Vigo, A.G.: «Libertad

Como se vio, en las consideraciones autocríticas de la segunda mitad de los años 30 antes citadas, Heidegger manifiesta la pretensión de incorporar la concepción de *SZ*, por la vía de lo que constituye una notoria reinterpretación de su alcance original, al ámbito del así llamado «pensar del comienzo». A mi modo de ver, no puede haber serias dudas de que, al menos, en el modo en el que allí la formula, tal pretensión se inscribe en el marco de las estrategias de transformación y estilización a las que Heidegger recurre habitualmente, a la hora de dar cuenta retrospectivamente del desarrollo de su propio pensamiento. Desde el punto de vista histórico y filológico, todo indica que en los tiempos de *SZ* Heidegger estaba aún bastante lejos de poder avistar propiamente la dimensión a la que apunta su propio pensamiento en los tiempos del famoso «giro». Pero, como es obvio, esto no supone, en modo alguno, negar la presencia de factores de continuidad y de elementos cuyo despliegue permite explicar aspectos importantes del desarrollo que conduce finalmente a la adopción de la perspectiva propia del pensamiento ontohistórico. Tal es también el caso en lo que concierne, más concretamente, a la problemática vinculada con la noción de libertad.

En lo que sigue, y a modo de complemento de lo expuesto en los trabajos antes citados dedicados a los escritos del período de transición,[6] me propongo realizar una tarea bastante más acotada. Me limitaré a considerar algunos de los motivos más importantes que, dentro la concepción que Heidegger desarrolla en *SZ*, apuntan ya en la dirección de una posible reformulación aleteiológica de la cuestión de la libertad, tal como ésta tiene lugar posteriormente en los escritos del período de transición. Más concretamente, consideraré los momentos estructurales que, en el contexto del análisis del «ser en el mundo», Heidegger denomina el «ser libre» (*Freisein*) y el «dejar en libertad» o, si se prefiere, el «poner en libertad» (*freigeben*, *Freigabe*). Como se verá, se trata de aspectos complementarios, dentro de una concepción unitaria, que caracterizan, respectivamente, el acceso que el *Dasein* tiene a sí mismo y su propio ser, por un lado, y al ente intramundano y su ser, por el otro.[7] Por razones de conveniencia expositiva, tras una muy breve presentación general del esquema a seguir en la interpretación (sección 2), comenzaré con el momento del «dejar (poner) en libertad» (sección 3) y consideraré, a continuación, el momento del «ser libre» (sección 4). Sobre esa base, discutiré luego los aspectos principales del fenómeno

---

como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad» en *Anuario Filosófico* XLIII/1 (2010) 161-181.

[6] Véase arriba notas 3 y 4.

[7] La importancia de los momentos del «ser libre» y el «dejar (poner) en libertad», para dar cuenta del modo en el que ya la concepción de *SZ* pone las bases para el posterior desarrollo de la problemática de la libertad, a menudo, no ha sido debidamente reconocida en la investigación especializada. Una calificada excepción se encuentra ahora en el citado trabajo de Guignon, cuya interpretación presenta una orientación afín, en aspectos importantes, a la que se propone aquí (véase Guignon [2011]).

que puede caracterizarse como la «liberación del otro (que es como el *Dasein*) en su ser», a través del correspondiente modo de trato con él (sección 5). Para concluir (sección 6), añadiré brevemente algunas observaciones de carácter sistemático, que apuntan a recalcar también el aporte de la concepción de *SZ* al desarrollo posterior del programa de reformulación integral de la cuestión de la libertad, en los términos que exige el programa aleteiológico que Heidegger tiene en vista.

II. «Estado de abierto», verdad y libertad

En el marco de la ontología fundamental elaborada en *SZ*, la conexión entre «trascendencia» y «libertad» no aparece todavía en el centro de la atención. De hecho, Heidegger no concede aquí a la noción de trascendencia el rango de una caracterización formal de la estructura misma de la «existencia» (*Existenz*), entendida ésta como un «ser en el mundo» (*In-der-Welt-sein*) (cf. §§ 12-13), en el modo de un «tener que ser» (*Zusein*) que es «en cada caso mío» (*je meines, Jemeinigkeit*) (cf. § 9). Ciertamente, como se verá más abajo, la noción de trascendencia aparece empleada ya en *SZ* en diversos contextos donde lo que está en el centro del interés es la estructura de ser del *Dasein*, pero no llega a formar parte todavía de lo que pudiera considerarse una terminología técnica consolidada, como ocurrirá posteriormente.

Como nadie ignora, en el marco de la analítica existencial de *SZ*, la noción que ocupa el centro de la escena es, más bien, la del «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Por medio de ella Heidegger designa terminológicamente aquella estructura existenciaria fundamental en la cual reside «el fenómeno más originario de la verdad» (*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*). Ello es así, en la medida en que «el estado de abierto» del *Dasein* provee el fundamento tanto de todo posible modo de su «ser descubridor» (*Entdeckend-sein*) por referencia al ente intramundano, como también, correlativamente, de todo posible modo del «estado de descubierto» (*Entdecktheit*) del ente intramundano mismo, vale decir: no sólo en el plano correspondiente al acceso predicativo (*vgr.* verdad del enunciado), sino también en el plano correspondiente al acceso antepredicativo al mundo, ya sea en el modo del comportamiento teórico-constativo respecto de lo dado meramente «ante los ojos» (*vorhanden*), o bien, antes todavía, en el modo del trato práctico-operativo con lo que es «a la mano» (*zuhanden*) (cf. § 44 b) esp. p 220 s.).

Ahora bien, aunque el «estado de abierto» del *Dasein*, como el fenómeno más originario de la verdad, no es caracterizado él mismo en *SZ* en términos de la noción de libertad, ésta aparece vinculada, en dos direcciones diferentes, con los dos aspectos ya mencionados, constitutivos del acontecimiento integral de carácter veritativo-manifestativo, es decir, alético, que tiene lugar sobre la base del propio «estado de abierto», a saber: por un lado, en dirección del ente intramundano y de su ser, que es lo que tiene en vista el empleo heideggeriano de la noción del «dejar (poner) en libertad»; por otro lado, en dirección del propio *Dasein* y de su ser, a lo

cual apunta el empleo del «ser libre» del *Dasein*. Veamos, pues, el modo en el que Heidegger trata cada uno de estos dos aspectos.

III. «El dejar (poner) en libertad»

Como se dijo ya, Heidegger recurre a la noción «dejar (poner) en libertad», en la forma sustantiva de la «puesta en libertad» (*Freigabe*), en conexión con la caracterización del ser del ente intramundano, tal como éste se muestra en su modo primario de venida a la presencia como «a la mano», en términos de la noción de «conformidad» (*Bewandtnis*) (cf. § 18).[8] En tal sentido, Heidegger enfatiza que es en y a través del trato práctico-operativo como el ente «a la mano», designado terminológicamente como el «útil» (*Zeug*) (cf. § 15 p. 68 s.), despliega su ser, justamente, como «a la mano». Según esto, *en* el hacer tal o cual cosa (*beim* + infinitivo) con algo (*mit* + sustantivo) impera siempre ya «conformidad» *con* eso mismo con lo cual se trata, en un modo específico y, como tal, ónticamente determinado del trato práctico-operativo. Así, por ejemplo, es en y a través del martillar como el martillo puede desplegar su propio ser como el peculiar ente «a la mano» que es (*vgr.* un martillo), pero también, al mismo tiempo, como ente «a la mano», sin más. Esta estructura del «en... con...» (cf. p. 84: «*mit... bei...*»), constitutiva de la «conformidad», señaliza, pues, el peculiar tipo de fenómeno de «adecuación», de carácter no cognitivista y no tematizante, que Heidegger tiene aquí en vista.

El punto central de la posición de Heidegger reside, como nadie ignora, en la tesis de que dicha forma específica de adecuación, que acaece en el modo de la «conformidad» *con* el ente «a la mano» *en* el trato práctico-operativo con él, sólo puede tener lugar, como tal, sobre la base de una previa comprensión, de carácter esencialmente proyectivo, del ser del ente «a la mano», la cual «abre» originariamente, por así decir, dicho ente *en su ser*. Para recalcar justamente este aspecto originario de comprensión (pre)ontológica, que es condición de posibilidad de toda forma ónticamente determinada de apropiación de lo que es «a la mano» como «a la mano», Heidegger habla aquí de una «previa puesta en libertad» (*vorgängige Freigabe*) (cf. p. 83), del ente «a la mano», en su «ser a la mano» (*Zuhandenheit*). En su carácter

[8] Para el concepto de «puesta en libertad» (*Freigabe*) y su conexión con la noción de «conformidad» (*Bewandtnis*) en el § 18 de *SZ*, véase el comentario en Herrmann, Fr.-W. von (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu «Sein und Zeit»*, Bd. II: *«Erster Abschnitt: Die Vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins § 9 — § 27*, Frankfurt a. M, 2005, p. 166 ss. Una buena discusión de algunas de las implicaciones filosóficas del concepto heideggeriano de «puesta en libertad» se encuentra en Figal, G.: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M. 1991 = 1998, p. 84 ss.; con relación a la interpretación de Figal, véase también las observaciones en Schmidt (op.cit.) p. 45 ss. Sobre esta misma base, Figal ha desarrollado posteriormente su propia noción de lo que denomina la «libertad de las cosas» (*Freiheit der Dinge*) (véase Figal, G.: *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, 2006., p. 196 ss.).

proyectivo y, como tal, anticipativo, el «dejar (poner) en libertad» no representa, en modo alguno, una suerte de «construcción» del ser del ente intramundano, en tanto «a la mano». Por el contrario, instaura originariamente el «espacio» dentro del cual puede tener lugar todo genuino atenerse al ente, tal como éste se muestra en y desde sí mismo. Aquí reside, pues, como Heidegger mismo lo marcará posteriormente con creciente nitidez, uno de los puntos de partida para dar cuenta, en general, de la posibilidad del hecho elemental de que el ente intramundano aparezca, en sus distintos modos de presentación a través de los correspondientes modos de acceso, investido del carácter propio de aquello que resulta «vinculante» (*verbindlich*). Y, de hecho, en los escritos del período de transición, en conexión inmediata con el nuevo protagonismo que adquieren las nociones de trascendencia y libertad como caracterizaciones del ser del *Dasein*, Heidegger pone las bases para lo que podría llegar a constituir, en último término, una reconstrucción integral, de carácter estrictamente aleteiológico, de la problemática conectada con el fenómeno de la «vinculatividad» (*Verbindlichkeit*), en sus diversas posibles formas.[9]

Ahora bien, si cualquier forma ónticamente determinada de apropiación comprensiva de tal o cual ente «a la mano», a través del trato práctico-operativo, sólo resulta posible, como tal, sobre la base de una *previa* «puesta en libertad» de dicho ente, en su «ser a la mano», entonces se sigue, a juicio de Heidegger, que, ontológicamente considerada, la «conformidad», que constituye el ser propio del ente intramundano, en cuanto intramundano, debe verse como una estructura del carácter de lo que él mismo denomina un «perfecto apriorístico» (*apriorisches Perfekt*): la «conformidad» tiene lugar e impera, en cada caso, en el modo de un «haber dejado siempre ya conformar(se)» (*Je-schon-haben-bewenden-lassen*). El «dejar conformar(se)» (*Bewendenlassen*) tiene la forma, pues, de una previa «puesta en libertad» del ente *hacia* su «ser a la mano», dentro del mundo circundante (*vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit*) (cf. p. 85). En tal sentido, la previa apertura del contexto total de significatividad del mundo (cf. §

[9] Para algunos de los motivos principales en el tratamiento heideggeriano del fenómeno de la vinculatividad (*Verbindlichkeit*) remito a la discusión en Vigo (2003, op.cit.) p. 174-187, donde se considera, en particular, los aportes contenidos en *GBM* y *WG*. Véase también las muy buenas discusiones en Schmidt (2015, op.cit.) p. 82-97, quien considera la problemática de la vinculatividad sobre todo a partir de los desarrollos contenidos en escritos como *MAL* y *WG*, y en Guignon (2011, *op. cit.*) p. 96-105, que pone en el centro de la atención la conexión con la temática del fundar, a la luz de la idea de la libertad como «fundamento del fundamento» (*Grund des Grundes*), tal como Heidegger la elabora en *WG* (cf. p. 171). Una lúcida reconstrucción de la posición de Heidegger en torno a las fuentes existenciales de la normatividad, en diálogo con algunas de las concepciones más influyentes en la discusión contemporánea (*vgr.* C. Korsgaard), se encuentra en Crowell, S.: *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, 2013, esp. caps 11-13, cuyos aportes combinan de modo admirable la incisividad exegética y la productividad filosófica.

16) aparece ella misma como condición de posibilidad de la «puesta en libertad» del ente intramundano hacia su propio ser, la cual constituye, a su vez, una condición de posibilidad de toda apropiación significativa de dicho ente, tal como tiene lugar en y a través del trato práctico-operativo. Por otro lado, en la medida en que todo posible modo de acceso al ente intramundano se funda, en último término, en el «estado de abierto» del *Dasein*, éste, como el fenómeno más originario de la verdad, aparece, al mismo tiempo, como la condición última de posibilidad de toda «puesta en libertad» del ente intramundano en su ser, en y a través de tal o cual modo de acceso. Así vistas las cosas, es la «puesta en libertad» del ente intramundano en su ser «a la mano» la que se funda en la «verdad» como «estado de abierto» del *Dasein*, y no viceversa, pues es el *Dasein*, en tanto constituido por el «estado de abierto», el que instaura de modo originario el espacio donde puede acontecer la mostración del ente intramundano como «a la mano», y ello, justamente, en la medida en que lo deja venir a la presencia en su conformidad, es decir, en la medida en que lo «deja conformarse» (*bewenden lassen*).

Un detalle aparentemente menor, pero, a mi parecer, altamente significativo, desde el punto de vista sistemático, reside aquí en el hecho de que Heidegger no se vale de la noción de «puesta en libertad», cuando tematiza el acceso puramente teórico-constatativo que descubre el ente intramundano en su mero «ser ante los ojos» (*Vorhandenheit*), al menos, no del mismo modo ni con el mismo alcance que en el caso del «ser a la mano». Ello es así, muy a pesar de que también en este caso el acceso al ente intramundano viene posibilitado por una previa comprensión, de carácter esencialmente proyectivo, de su ser. Pues bien, todo parece indicar que el hecho señalado, lejos de ser meramente casual, guarda correspondencia con el énfasis puesto, en el contexto del análisis elaborado en los §§ 14-18 de *SZ*, en el carácter derivativo y fundado del acceso meramente teórico-constatativo, como modo específico del «ser descubridor» (*Entdeckend-sein*) del *Dasein* y, con ello, también del correlativo modo de venida a la presencia del ente intramundano. En efecto, como lo muestra con particular nitidez la recapitulación de los resultados alcanzados ofrecida en el § 18, el interés de Heidegger se dirige aquí sobre todo, y en conexión inmediata con la orientación metódica básica del análisis elaborado, a poner nítidamente de relieve la irreductibilidad del «ser a la mano», caracterizado en términos de «conformidad», como una determinación categorial que vale por derecho propio, en la medida en que posibilita la determinación del ser del ente intramundano, en su modo básico y fundante de presentación. Así, lejos de diluir la consistencia ontológica del ente intramundano en una red de relaciones meramente pensadas, la caracterización de su ser en términos de «conformidad», en conexión con el análisis de la «mundanidad» (*Weltlichkeit*) del «mundo» (*Welt*), es la única, explica Heidegger, que verdaderamente permite hacer justicia, desde el punto de vista fenomenológico, a lo que constituye su «ser en sí» (»*An-sich*«), en lo que éste

tiene de propiamente «sustancial» (*»substanziell«*) (cf. esp. p. 88).[10] Sólo sobre la base de la venida a la presencia del ente intramundano como «a la mano» se abre la posibilidad de acceder, insiste Heidegger, a lo que hay de meramente «ante los ojos» en el campo de lo que es «a la mano», pues sólo así puede tener lugar el acceso a «propiedades» (*»Eigenschaften«*) cósicas, que ulteriormente resultan susceptibles de ser determinadas matemáticamente (*mathematisch bestimmt*) por recurso a «conceptos funcionales» (*»Funktionsbegriffen«*) (cf. p. 88).[11] En el mismo sentido, ya el análisis preliminar del «conocer» (*Erkennen*), como modo peculiar del «ser en» (*In-sein*)

[10] Véase también § 15 p. 71: «*Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist*», subrayado por Heidegger. Como el contexto de la argumentación muestra claramente, en el pasaje arriba comentado del § 18 Heidegger se está valiendo de un juego de palabras intencionado, al emplear expresiones que, como «en sí» y «sustancial», están tomadas del arsenal terminológico de la ontología de cosas tradicional, para aplicarlas justamente al caso del ente «a la mano», cuyo ser justamente no puede ser nunca comprendido como el ser de una mera «cosa». El entrecomillado de las nociones de lo «en sí» y lo «sustancial» en el texto alemán apunta, precisamente, a poner de relieve el desplazamiento semántico operado por medio de su traslado fuera del ámbito de la ontología de cosas.

[11] Para la génesis ontológica de las «propiedades» (*Eigenschaften*), como determinaciones de lo que es meramente «ante los ojos», a partir de lo que Heidegger denomina «apropiaciones» (*Geeignetheiten*) o «inapropiaciones» (*Ungeeignetheiten*), como determinaciones de lo que es «a la mano», véase el tratamiento en Vigo (2013, op.cit.) esp. p. 429 ss. La escueta y, a primera vista, oscura referencia de Heidegger a la conexión entre «propiedades» (*Eigenschaften*) y «conceptos funcionales» (*Funktionsbegriffe*) en el párrafo final del § 18, que los intérpretes rara vez han tomado en cuenta debidamente, contiene, al parecer, una alusión crítica a la posición de E. Cassirer, según la cual la evolución de las ciencias empíricas se caracteriza, en el nivel de la formación de conceptos, por una progresiva transformación de los «conceptos de cosa» o «conceptos sustanciales» (*Substanzbegriffe*), centrales en los estadios más primitivos del desarrollo de las ciencias, en «conceptos funcionales» [cf. Cassirer, E.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), en: E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* Bd. 6, ed. B. Recki, Hamburg 2000. esp. p. 1-254; véase la explicación del punto en Mormann «Mathematics to Quantum Mechanics. On the Conceptual Unity of Cassirer's Philosophy of Science (1907–1937)», en: Tyler Friedman — Luft, *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, Berlin-New York, 2015, esp. p. 38 ss.; véase también Ryckman «A Retrospective View of Determinism and Indeterminism in Modern Physics», en: Tyler Friedman — Luft, (*op. cit.*) esp. p. 78 ss]. En tal sentido, Heidegger señala que los «conceptos funcionales» empleados para la determinación matemática de una cosa respecto de sus propiedades, lejos de permitir la superación de la orientación básica a partir de la ontología de cosas, más bien, la presuponen: los «conceptos funcionales» sólo son posibles, explica Heidegger, como «conceptos sustanciales formalizados» (*formalisierte Substanzbegriffe*) (cf. § 18 p. 88). Como indica acertadamente S. G. Lofts, uno de los pocos estudiosos que han identificado una referencia a Cassirer en nuestro pasaje, el punto de Heidegger no es declarar, sin más, «falsa» la descripción que hace Cassirer de la transformación en el proceso de la formación de conceptos científicos. Por el contrario, Heidegger cree que la posición de Cassirer es, como tal, «correcta», pero, a la vez, considera que carece de la debida transparencia, desde el punto de vista ontológico. En este sentido, véase Lofts «Cassirer and Heidegger: The Cultural-Event The Auseinandersetzung of Thinking and Being», en: Tyler Friedman — Luft (*op. cit.*) esp. p. 245 ss. Una caracterización del «concepto de función» (*Funktionsbegriff*) como una mera «variante derivativa de carácter matematizado» (*mathematisierte Abart*) del «concepto de sustancia» (*Substanzbegriff*) dominante en la tradición metafísica, que apunta en la misma dirección que la posición

constitutivo del «ser en el mundo» (*In-der-Welt-sein*), ofrecido en el § 13, apuntaba a caracterizarlo como un modo meramente «fundado» (*fundiert*), que se apoya, como tal, en una modificación reductiva de carácter fuertemente nivelador del plexo total de remisiones (*Verweisungszusammenhang*) constitutivo de la significatividad, y que, por lo mismo, trae necesariamente consigo lo que Heidegger denomina una cierta «desmundización del mundo» (*Entweltlichung der Welt*) (cf. § 14 p. 65).[12]

Por cierto, en el marco del análisis del «encontrarse» (*Befindlichkeit*) del § 29, Heidegger deja debida nota también del hecho elemental de que la reducción del «mundo» a la «uniformidad» (*Einförmigkeit*) de lo «puramente ante los ojos» (*das pure Vorhandene*), que el «dirigir la mirada de carácter teórico» (*theoretisches Hinsehen*) trae necesariamente consigo, abre ella misma, de modo originario, nuevas posibilidades de apropiación comprensiva, pues tal «uniformidad» alberga en sí también «una nueva riqueza» (*ein neuer Reichtum*), que es la propia de aquello que puede ser descubierto en el modo del puro determinar (*das im reinen Bestimmen Entdeckbare*) (cf. p. 138).[13] Previamente, en el propio contexto del análisis del mundo y el ser del ente intramundano, había hablado incluso de un cierto «sacar al aire libre» (*Freilegung*), en el sentido de «dejar al descubierto», aquello que ya no se muestra sino como meramente «ante los ojos» (*das nur noch Vorhandene*). Pero

fijada en el pasaje citado del § 18 de *SZ*, se encuentra en la famosa lección de introducción a la metafísica dictada en el semestre de verano de 1935 (cf. p. 148).

[12] Véase también § 16 p. 75: «*Entweltlichung des Zuhandenen*». A esto se añaden también expresiones comparables empleadas en el marco del tratamiento de la «espacialidad» (*Räumlichkeit*) del *Dasein*, Véase § 24 p. 112: «*Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen*»; p. 113: «*Entweltlichung der Umwelt*».

[13] Sin duda, el empleo de la noción de «uniformidad» (*Einförmigkeit*) en el § 29 está inmediatamente motivado por la conexión con el marco provisto por la discusión de la función de apertura significativa propia del «encontrarse» (*Befindlichkeit*) y los «temples de ánimo» (*Stimmungen*). En tal sentido, Heidegger explica, por medio de la referencia a un famoso pasaje de Aristóteles (cf. *Metafísica* I 2, 982b22 ss.), que al «dirigir la mirada» (*Hinsehen*) propio de la *theoría* sólo puede mostrársele en su puro aspecto (*in seinem puren Aussehen*) aquello que no es ya más que «ante los ojos» (*das nur noch Vorhandene*), cuando lo deja venir a sí (*auf sich kommen lassen*), en el «demorarse junto a...» (*Verweilen bei...*), tal como éste puede tener lugar en la disposión propia del ocio contemplativo a la que Aristóteles aludiría con la expresión *rhastône kaì diagōgḗ* (cf. p. 138). En rigor, Heidegger parece construir aquí equivocadamente el sentido del texto griego, puesto que en el original el complemento *pròs rhastṓnen kaì diagōgḗn* no alude a la disposición afectiva propia de la actitud contemplativa, sino, más bien, a una parte de las necesidades que deben estar satisfechas, antes de poder ser desarrollada una ciencia puramente teórica como la filosofía primera. Lo que Aristóteles quiere decir es que no sólo las necesidades básicas de la vida, sino también aquellas vinculadas con el gozo y la diversión deben estar ya razonablemente cubiertas, antes de que sea posible emprender el desarrollo de una ciencia de tal tipo. Sin embargo, en la lección sobre Aristóteles del semestre de verano de 1922, en la cual cita el pasaje completo en griego, Heidegger mismo ofrece una interpretación sintácticamente correcta (véase *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (1922), *GA* Bd. 62, ed. G. Neumann, Frankfurt a. M. 2005. § 8 β) p. 39 s.).

lo hacía justamente con la intención de enfatizar que sólo es posible abrirse paso y penetrar (*drägen*) hasta allí «a través» (*über*) de lo que es «a la mano» en el procurar propio del trato práctico-operativo (*das im Besorgen Zuhandene*), todo lo cual ratifica que el «ser a la mano» (*Zuhandenheit*) es la determinación ontológico-categorial (*ontologisch-kategoriale Bestimmung*) del ente intramundano, tal como éste es «en sí» (*wie es »an sich« ist*) (cf. § 15 p. 71).

Todo indica, pues, que la notoria reserva de Heidegger, a la hora de trasladar la noción terminológicamente marcada del «dejar (poner) en libertad» (*Freigabe, freigeben*) más allá del ámbito de lo que es «a la mano», responde a razones sistemáticas de fondo, que se conectan con la tesis relativa al carácter no sólo derivativo y fundado, sino, por lo mismo, también reductivo y restrictivo, desde el punto de vista de la correspondiente articulación del sentido experimentado, del acceso puramente teórico-constatativo y de lo que se muestra a través de él. En efecto, la ineliminable presencia de una suerte de angostamiento significativo, que da cuenta de la posibilidad misma del abrirse paso hasta aquello que ya sólo se muestra como meramente «ante los ojos», hace que la noción del «dejar (poner) en libertad», tomada en su sentido más propio, no encuentre aquí un ámbito genuino de aplicación. En efecto, lo que dicha noción marca es, precisamente, el momento de la apertura de un «espacio» de carácter totalizador, dentro del cual únicamente el ente intramundano puede mostrarse en su modo más originario y significativamente más rico de presentación: «dejar (poner) en libertad» debe entenderse, pues, en el sentido de «dejar (poner) en lo libre», que no es sino «lo abierto».[14] Como nadie ignora, la metafórica espacial que se perfila aquí adquiere, en el posterior desarrollo de la problemática de la libertad, un énfasis cada vez más marcado. En el contexto del análisis elaborado en *SZ*, la metafórica espacial viene claramente sugerida ya por las propias connotaciones que posee el término «libre» (*frei*) en el lenguaje habitual. Sin embargo, es a través de la conexión con la caracterización del ser del *Dasein* por recurso a nociones como las del «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) y el «ahí» (*Da*) como las connotaciones espaciales presentes ya en el uso habitual del lenguaje adquieren, en el contexto de *SZ*, un relieve peculiar, que da lugar a nuevas posibilidades expresivas.

[14] En tal sentido, explica acertadamente von Hermann que la noción terminológicamente marcada del «dejar (poner) en libertad» debe entenderse en el sentido preciso de dejar ingresar en «lo que está libre» (*das Freie*), en el sentido de «lo que está abierto» (*das Offene*), que no es sino el «claro» (*das Lichte*) propio del «estado de descubierto» (*Entdecktheit*) del ente. Véase Herrmann, Fr. —W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu «Sein und Zeit»*, Bd. II: *«Erster Abschnitt: Die Vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins § 9 — § 27*, Frankfurt a. M. 2005, p. 171.

IV. El «ser libre» del *Dasein*

En lo que concierne a la segunda dirección de consideración mencionada al comienzo, es decir, aquella que apunta al *Dasein* mismo y a su ser, hay que mencionar aquí un conjunto de elementos convergentes, vinculados, ante todo, con el carácter esencialmente autorreferencial que posee, a juicio de Heidegger, el «estado de abierto».

Como es sabido, Heidegger caracteriza al *Dasein*, en atención a su ser, la existencia (*Existenz*), como aquel ente al cual en su ser «le va» este mismo ser (cf. § 9 p. 42). En tal sentido, el *Dasein*, como aquel ente al que su propio ser le es entregado y puesto a su cargo (*überantwortet*) en el modo de un «tener que ser» (*Zusein*), está caracterizado por el momento estructural del «en cada caso mío» (*Jemeinigkeit*). Por ello mismo, el *Dasein*, como aquel que en cada caso tiene que ser quien precisamente es, puede hacerse cargo de sí tanto en el modo de la «propiedad» (*Eigentlichkeit*) como en el de la «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*) (cf. p. 42 s.).[15] Ahora bien, en todo acceso al ente intramundano, el *Dasein* no sólo va «más allá» de dicho ente hacia el ser de éste, por caso, como ente «a la mano», y hacia el plexo total de significatividad constitutivo del mundo, sino que en y a través de este «ir más allá», al mismo tiempo, el *Dasein* «vuelve» también hacia sí mismo de determinada manera, haciéndose cargo comprensivamente de sí mismo, de tal o cual modo, esto es, a través del empuñamiento ejecutivo de una posibilidad de su propio ser. Así, por ejemplo, en el martillar para fabricar algo, por caso, una mesa, el *Dasein* no sólo accede comprensivamente al martillo, los clavos, la madera, dentro del plexo total de remisiones constitutivo del «mundo circundante» (*Umwelt*), por ejemplo, dentro del entorno del taller de carpintería, sino que, al mismo tiempo, se comprende también a sí mismo y a los demás como él de cierta manera: a sí mismo como alguien, para seguir con el ejemplo, que se dedica profesionalmente, por caso, a la carpintería, y a los demás, como clientes, proveedores, compañeros de trabajo, etc. (cf. § 15 p. 68 ss.; véase también § 26 p. 117 s.). El martillo es «para» clavar los clavos, que son «para» asegurar las partes de la madera, que es «para» la mesa, y ésta, que es «para» escribir o comer, es también «para»

[15] La formulación más habitual alternativa entre «propiedad» e «impropiedad» del existir puede hacer de vista el hecho que de Heidegger opera, en realidad, con un esquema de tres posibles modos de hacerse cargo del propio ser por parte del *Dasein*, que corresponden al modo «propio», el modo «impropio» y el modo «indiferente» o «indiferenciado». Por cierto, en diversos pasajes Heidegger menciona conjuntamente, sin hacer ulteriores precisiones, el modo indiferente y el modo impropio del existir. Sin embargo, se trata, en realidad, de dos modos que, aunque próximos el uno al otro, conviene distinguir nítidamente. A este respecto, véase, por ejemplo, la tripartición «propiedad» (*Eingentlichkeit*) / «impropiedad» («no propiedad») (*Uneigentlichkeit*) / «indiferencia modal» (*modale Indifferenz*) en § 45 p. 232 s. Naturalmente, cuando se trata, sobre todo, de marcar el contraste con el caso la «propiedad» del existir, tanto el modo impropio como el indiferente pueden tratarse conjuntamente como modos «no propios» del existir, que es lo que Heidegger hace, de hecho, en la mayor parte de los casos.

el cliente, que la ha encargado, etc. Al caso especial de la referencia a los otros que son como el propio *Dasein* volveré brevemente más abajo. Lo que importa recalcar ahora es, en cambio, el carácter esencialmente autorreferencial del «estado de abierto», tal como éste se pone de manifiesto en el trato con el plexo total de la significatividad. En tal sentido, Heidegger explica que todo el plexo remisional del «para» («*Um-zu*») adquiere su punto de anclaje, por así decir, en un último «para», que presenta una estructura diferente, en la medida en que revierte sobre el propio *Dasein*. A este momento «retro-» y, con ello, «autorreferencial», que constituye el reverso posibilitante de todo «salir de sí» del *Dasein* hacia el ente intramundano y hacia su ser, dentro del mundo, Heidegger lo denomina, como se sabe, el «por mor de» (*Worum-willen*) del *Dasein* mismo. Éste constituye el modo primario del «para» (*das primäre «Wozu»*), y ello, justamente, en la medida en que concierne siempre al propio ser del *Dasein*, como aquel al que en su ser le va esencialmente su mismo ser (cf. § 18 p. 84).

Como no podría ser de otra manera, dada su crucial importancia sistemática, el motivo referido a la prioridad del momento autorreferencial del «estado de abierto» es retomado posteriormente de modo expreso en el marco del tratamiento del fenómeno de la verdad (cf. § 44 b)). En dicho contexto, Heidegger señala que el «estado de abierto» abarca, como tal, la totalidad de la estructura de ser del *Dasein*, incluidos también aquellos momentos estructurales que, como el «ser junto» (*Sein bei*) y el «ser con» (*Sein mit*), dan cuenta de la posibilidad del acceso por parte del *Dasein* al ente intramundano y a los otros que son como él, respectivamente. Sin embargo, en la medida en que la estructura del «ahí» (*Da*) contiene también el momento del «estado de yecto» (*Geworfenheit*), el «estado de abierto» del *Dasein*, como «en cada caso mío», acontece siempre ya, explica Heidegger, bajo la forma específica de una determinada concreción óntica, vale decir: tiene lugar siempre ya en un mundo fácticamente determinado y en un determinado entorno del ente intramundano (cf. § 44 b) p. 221). Esto remite, a su vez, a las dos posibles maneras en que puede tener lugar el «proyectar» (*Entwurf*) del *Dasein*. Como un «ser por relación a su propio poder ser, en virtud del cual este último resulta abierto como tal» (*erschliessendes Sein zu meinen Seinkönnen*), el proyectar del *Dasein* es siempre, a la vez, un «proyectar yecto», es decir, «arrojado» (*geworfener Entwurf*). Por lo mismo, tal proyectar, que el *Dasein* mismo es, puede tener lugar ya desde el «mundo» y los otros, ya desde su más propio «poder ser». En este último caso, el *Dasein* se abre para sí mismo *en* su ser más propio y *como* su más propio «poder ser». Y es, por tanto, en esta modalidad propia del «estado de abierto» (*diese eigentliche Erschlossenheit*) donde reside, explica Heidegger, el «fenómeno de la verdad más originaria» (*Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit*), la cual no puede tener lugar sino en el modo de la «propiedad» (*im Modus der Eigentlichkeit*) del existir (p. 221). Ésta, que es la forma más originaria y más propia del «estado de abierto» (*die ursprüngliche und zwar eigentlichste Erschlossenheit*), constituye, pues, lo que Heidegger denomina la «verdad de la existencia» (*Wahrheit der Existenz*) (cf. p. 221).

Ahora bien, dada la señalada conexión estructural con el «ser propio» del *Dasein*, la «verdad de la existencia», como el propio Heidegger declara, sólo puede obtener su genuina determinación ontológico-existenciaria en el contexto de un análisis de la «propiedad» (cf. p. 221). Por su parte, dicho análisis debe tomar necesariamente la forma de un intento por poner al descubierto una posible atestiguación del «poder ser propio» del *Dasein*, *en* y *desde* la «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*), puesto que, en tanto caracterizado estructuralmente por la «caída» (*Verfallen*) y el «estado de yecto» (*Geworfenheit*), en la concreción óntico-fáctica de su existir, el *Dasein* es siempre ya «en la no-verdad» (*in der Unwahrheit*), y ello con igual originalidad que «en la verdad» (*in der Wahrheit*) (cf. p. 222).[16] Sobre esta base, en el marco del posterior análisis de la «propiedad», Heidegger no sólo retoma de modo expreso la noción de «verdad de la existencia» aquí introducida, sino que, además, la pone en directa conexión con un peculiar modo del «ser libre» del *Dasein*. Más concretamente, se trata de lo que Heidegger caracteriza como su «ser libre *para* el más propio poder ser» (*Freisein* für *das eigenste Seinkönnen*). En esta formulación el énfasis cae intencionadamente en el momento del «para» (*für*), con el fin de recalcar el carácter positivo de tal modo der «ser libre», cuyo alcance no podría ser comprendido adecuadamente, por tanto, en términos de la noción meramente negativa de libertad, como «libertad (respecto) *de* algo». En efecto, la recuperación de sí por parte del *Dasein*, a partir de

[16] En tal sentido, en inmediata conexión con la introducción de la noción de «verdad de la existencia», Heidegger enfatiza el hecho que, inmediata y regularmente, el *Dasein* existe en el modo de la absorción en el «uno» (*Man*), con su correspondiente modo de desvelamiento de lo abierto en el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*), el cual está caracterizado por el «estado de desfigurado» (*Verstelltheit*) y el «encerramiento» (*Verschlossenheit*), a través de los momentos de la «habladuría» (*Gerede*), la «avidez de novedad» (*Neugier*) y la «ambivalencia» (*Zweideutigkeit*) (cf. *SZ* § 44 b) p. 222). Por cierto, no hay aquí ocultamiento total, sino tan sólo una «desfiguración» (*Verstellung*), a través de la cual comparece todavía, en cierto modo, lo que resulta así desfigurado, pues sólo en tanto que esencialmente abierto puede el *Dasein* estar «cerrado» (*verschlossen*), en el modo del encubrimiento desfigurador (cf. p. 222). Por lo mismo, el «desocultamiento en el modo de lo meramente apariencial» (*Unverborgenheit im Modus des Scheins*) constituye aquí necesariamente el punto de partida para cualquier posible acceso al más propio «poder ser» del *Dasein* (p. 222). Ciertamente, con la referencia a lo que denomina el «estado de desvelado en el modo de la apariencia» (*Unverborgenheit im Modus des Scheins*), Heidegger tiene en vista aquí, en primera instancia, el modo de descubrimiento del ente intramundano, como lo muestra ya el recurso a la noción del «estado de descubierto» (*Entdecktheit*), la cual posee un estatuto categorial, y no existenciario: «Die Wahrheit (*Entdecktheit*) muss dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Unverborgenheit entrissen» (p. 222), en virtud de lo cual Heidegger puede añadir: «Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*», donde la noción de «robo» (*Raub*), enfatizada por Heidegger, alude al valor del *alpha privativum* en el término griego *alétheia* (cf. p. 222 s., con la referencia a las dos vías de Parménides y la necesidad del *krineîn lógo(i)*). Sin embargo, no puede haber serias dudas de que, cambiando lo que hay que cambiar, algo análogo puede decirse del acceso a sí mismo por parte del *Dasein*, pues la «verdad de la existencia» sólo puede alcanzarse por la vía de la superación de la desfiguración del «sí mismo», que fácticamente impera siempre ya, allí donde aquel se presenta bajo la figura del «uno mismo» (*Man-selbst*) (cf. § 56).

la previa «pérdida de sí» (*Selbstverlorenheit*) en el impersonal del «uno», no puede tener lugar más que en la forma del quedar en libertad para su «más propio poder ser», y es sólo en y a través del empuñamiento ejecutivo de dicha posibilidad de ser como la previa «perdida de sí» puede ser comprendida ella misma como lo que precisamente es, esto es, como «pérdida *de sí*».[17]

En rigor, esta importantísima noción del «ser libre *para* el más propio poder ser» había sido introducida ya por primera vez, aunque sin dar mayores aclaraciones respecto de su alcance, en el contexto del análisis de la estructura del «comprender» (*Verstehen*), en virtud del cual el *Dasein* se comprende a sí mismo por referencia a sus propias posibilidades de ser (cf. § 33 p. 144). Poco después, la noción es empleada nuevamente en conexión con la caracterización del ser del *Dasein* como «cura» (*Sorge*), y ello de modo tal que queda inmediatamente vinculada con el momento proyectivo-anticipativo que entra en la constitución de dicho modo de ser (*Sich-vorweg-schon-sein*) (cf. § 41 p. 193). La conexión con la noción de posibilidad existenciaria constituye, pues, desde el primer momento, un elemento central en la caracterización de la peculiar noción de libertad que Heidegger tiene aquí en vista. Sin embargo, no es sino en el marco del análisis de la «propiedad» donde dicha noción obtiene su determinación más precisa. Sobre esta base, y dada la caracterización de la muerte, entendida en su sentido existenciario, en términos de la «posibilidad más propia, irreferible e irrebasable» (*die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*) del *Dasein* (cf. § 50 p. 250; véase también § 53 p. 263 ss.), no puede sorprender que la noción del «ser libre *para* el más propio poder ser» quede referida, de modo inmediato, al fenómeno existenciario que Heidegger denomina la «libertad para la muerte» (*Freiheit zum Tode*) (cf. § 53 p. 266). En su modalidad más propia, tal «libertad para la muerte» se despliega, como es sabido, en lo que Heidegger llama el «estado de resuelto», con su carácter esencialmente «precursor» (*vorlaufende Entschlossenheit*) (cf. § 62 p. 305).[18]

[17] Como se sabe, el motivo de la «pérdida de sí», como posible modo de ser su «sí mismo» (*Selbst*) por parte del *Dasein*, juega un papel central, desde el punto de vista metódico, en el análisis del «quién» del «ser en el mundo». Ello es así, entre otras cosas, porque Heidegger asume que las concepciones tradicionales del «yo», bajo la influencia determinante de la orientación metódica a partir de del ser de las «cosas», entendido como su mero «ser ante los ojos» (*Vorhandenheit*), no pudieron hacer justicia a la decisiva relevancia de un hecho tan elemental como el de que, precisamente por no ser una cosa, el *Dasein* pueda ser su «sí mismo», en el modo de la «pérdida de sí». En la «pérdida de sí» ha de verse, pues, a juicio de Heidegger, un fenómeno *positivo*, que debe ser debidamente tenido en cuenta desde el comienzo mismo, cuando se intenta proporcionar una adecuada caracterización del «sí mismo» del *Dasein*, en tanto existente. En tal sentido, véase las explicaciones de Heidegger en § 26 p. 115 s.

[18] La referencia al momento del «estado de resuelto» proporciona el lugar sistemático en el cual la concepción aleteiológica del «ser libre» elaborada por Heidegger puede incorporar en su seno un motivo central de las concepciones arqueológicas tradicionales, que viene dado por la conexión entre «libertad», por un lado, y «arbitrio», «elección» o «voluntad», por el otro. Lejos de traer consigo una revocación de

A primera vista, podría parecer tal vez que el empleo de la noción de libertad en el contexto del análisis existenciario del «ser para (vuelto hacia) la muerte» (*Sein zum Tode*) no guardara mayor relación con el empleo de la noción del «dejar (poner) en libertad» a la que se recurre en el contexto del análisis del ser del ente intramundano, y ello, precisamente, en la medida en que esta última noción posee, como se vio, un alcance unívocamente aleteiológico. Sin embargo, atenerse a esta primera impresión conduciría a un resultado notoriamente erróneo, pues se pasaría entonces por alto el hecho elemental de que el propio análisis del «ser para (vuelto hacia) la muerte» (*Sein zum Tode*) (cf. §§ 46-53) y, en conexión inmediata con él, también el análisis de la «conciencia (moral)» (*Gewissen*) (§§ 55-60), en el marco de la discusión de la posibilidad de una «atestiguación» (*Bezeugung*) del «poder ser propio» del *Dasein* (cf. § 54), poseen ellos mismos una orientación radicalmente aleteiológica. No resulta posible llevar a cabo aquí una discusión detallada de los aspectos que permitirían ilustrar cabalmente el punto.[19] Baste, pues, con decir que es el propio Heidegger quien indica con toda claridad el alcance que debe darse a los análisis de los fenómenos que aparecen inmediatamente vinculados con la posibilidad de un «poder ser propio» del *Dasein*. En efecto, lo que está en juego en dichos análisis, como se dijo ya, no es otra cosa, en definitiva, que la posibilidad misma de la «verdad de la existencia» (*Wahrheit der Existenz*) (cf. § 62 p. 307 s.). Por lo mismo, también en el caso del «ser libre para su más propio poder ser» del *Dasein* lo que está

la orientación radicalmente aleteiológica de su análisis, el modo en el que Heidegger lleva a cabo la incorporación del motivo señalado apunta, por el contrario, a ratificarla. En efecto, en su tratamiento de la conexión tradicionalmente reconocida entre libertad y elección (*Wahl*), Heidegger apunta a poner de manifiesto el carácter básico y fundante de la relación de ser que el *Dasein* mantiene con su propio ser, que, por tener el carácter del existir, le es entregado como tarea, en el sentido preciso del «tener que ser». Ciertamente, el «ser libre» para el más propio «poder ser», en la medida en que adquiere la forma de un «recuperarse a sí mismo» a partir de la previa «pérdida de sí» en el impersonal del «uno», constituye, sin duda, una «elección», pero no en el sentido habitual del «elegir algo» o el «optar por algo frente a alguna otra cosa», sino, más bien, en el sentido preciso de la noción estrictamente autorreferencial de lo que Heidegger llama el «elegir la elección» (*Wählen der Wahl*), el cual tiene lugar necesariamente en el modo de un «recuperar una elección» (*Nachholen einer Wahl*) previamente omitida (cf. § 54 p. 267 s.). Por tanto, no se trata aquí primariamente de la producción de efectos sobre la base de lo que habitualmente se denomina una «elección libre», sino, más bien, del modo en el cual el *Dasein* puede hacerse cargo ejecutivamente de sí mismo y, con ello, se hace también transparente para sí mismo, sobre la base de empuñar desde sí mismo (alguna de) sus propias posibilidades de ser. Las concepciones arqueológicas tradicionales de la libertad centradas en el fenómeno de la producción de efectos a través de «elecciones libres» no permiten, a juicio de Heidegger, hacer justicia a las estructuras que tiene aquí en vista la analítica existenciaria, puesto que se orientan a partir de lo que no puede verse más que como un fenómeno derivativo y, como tal, fundado.

[19] Para una discusión detallada de los análisis del «ser para (vuelto) hacia la muerte» y la «conciencia (moral)», desarrollados en los §§ 46-60 de *SZ*, que pone especial énfasis en los aspectos que se conectan, desde el punto de vista metódico, con su orientación radicalmente aleteiológica, me permito remitir a Vigo (2015a), (2015b) y (2015c).

en juego es, pues, una peculiar forma de la verdad, más aún: precisamente aquella forma de la verdad que el análisis ontológico-existenciario pone de relieve como la más originaria y la más radical de todas. La razón es que dicha verdad concierne, en definitiva, a la posibilidad misma de la genuina «(auto)transparencia» (*Durchsichtigkeit*) de parte del *Dasein*, como aquel ente al que en su ser «le va» su propio ser, respecto de este mismo ser. En el nivel de la actitud «natural», dicho ser no le resulta al propio *Dasein* completamente extraño o desconocido. Por el contrario, ya le es de algún modo accesible, en la medida en que lo ha comprendido siempre ya pre-ontológicamente. Pero, en dicho acceso «natural» e inmediato a su propio ser por parte del *Dasein*, éste se le presenta inmediata y regularmente, como se dijo ya, en el modo de la «apariencia» y la «desfiguración». Debe haber, pues, ya en el plano que corresponde a la propia actitud «natural» fenómenos que den cuenta de la «atestiguación» ante el propio *Dasein* de dicha posibilidad de ser su «sí mismo», en el modo de la «propiedad» del existir.[20]

[20] A los efectos de evitar posibles malentendidos, conviene aclarar que la referencia a la orientación radicalmente aleteiológica del análisis heideggeriano de fenómenos como el «dejar (poner) en libertad», del lado del ente intramundano, y el «ser para (vuelto) hacia la muerte», la «conciencia (moral)» y la «propiedad», del lado del *Dasein*, apunta a un doble nivel de consideración, a saber: por un lado, se trata del hecho de que los propios fenómenos mencionados se caracterizan por poseer un carácter esencialmente manifestativo, en la medida en que se trata de lo que puede llamarse «fenómenos de acceso», que, como tales, dan cuenta de la venida a la presencia y la apertura a la comprensión de los correspondientes entes, en este caso, el *Dasein* mismo, y de su ser, más precisamente, la «existencia» y su posible «propiedad»; por otro lado, se añade el hecho de que la elucidación fenomenológica de tales «fenómenos de acceso» no apunta ella misma sino a facilitar el acceso *temático* a esos mismos fenómenos, en su carácter esencialmente manifestativo y a elevarlos, así, a ellos mismos a un nuevo modo de mostración, situado en el plano que no corresponde ya a la mera ejecución del existir, sino, más bien, a su tematización fenomenológica. La fenomenología procura, explica Heidegger, el acceso *temático* al ser del ente, como lo trascendente, sin más, respecto del ente mismo. Pero todo acceso que descubre el ser de este modo (*Erschließung von Sein*) constituye, como tal, un modo de *conocimiento trascendental* (*transzendentale Erkenntnis*). En tal sentido, la verdad fenomenológica (*phänomenologische Wahrheit*), entendida como la apertura *expresa* del ser mismo en su sentido (*Erschlossenheit von Sein*), no es, en definitiva, sino *verdad trascendental* (*veritas transcendentalis*), en el sentido más propio del término (cf. § 7 C p. 38). En el caso concreto del ser del propio *Dasein*, hay que decir, pues, que la «verdad de la existencia», como fenómeno originario de acceso del *Dasein* a su propio ser en el modo de la «propiedad», se sitúa ella misma en el plano de la ejecución del existir, iluminada por la comprensión pre-ontológica del propio ser y del ser en general por parte del *Dasein*, mientras que el análisis fenomenológico de la «verdad de la existencia» y la «propiedad» del existir llevado a cabo por Heidegger, en la medida en que forma parte de la analítica existencial como ontología fundamental, pertenece al plano del «conocimiento trascendental» y, con ello, de la «verdad trascendental». Ahora bien, una vez distinguidos nítidamente ambos planos, el que corresponde a la ejecución del existir y el que corresponde a su tematización fenomenológica, hay que decir, sin embargo, que en el caso del acceso que el *Dasein* posee a su propio ser y, más concretamente, en conexión con el fenómeno de la «verdad de la existencia» y la «propiedad», la fenomenología misma, considerada como un peculiar posibilidad de ser del *Dasein*, pretende ser ella misma un cierto proyecto de (auto)transparencia, cuyo genuino empuñamiento ejecutivo debería tener lugar, por tanto, en el modo

Pues bien, como explica Heidegger en el marco del tratamiento del «comprender», la «(auto)transparencia» (*Durchsicht*) constituye aquel modo peculiar del «ver» (*Sicht*) que se refiere primariamente a la «existencia», como modo de ser del *Dasein*, en su totalidad (*im ganzen*) (cf. *SZ* § 31 p. 146). La elección del término «(auto) transparencia» para designar lo que habitualmente se denomina «autoconocimiento» (*Selbsterkenntnis*) viene directamente motivada, indica Heidegger, por la intención de evitar la errónea suposición de que se trataría aquí de una suerte de acceso perceptivo-contemplativo, que intentara seguir el rastro de lo que sería una suerte de «punto-yo» (*das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes*). Por el contrario, la «(auto)transparencia» del *Dasein* constituye un modo esencialmente ejecutivo de comprensión, en virtud del cual el *Dasein* se hace cargo del «estado de abierto» del «ser en el mundo» como un todo (*das Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins*), atravesando de cabo a rabo, por así decir, todos los momentos que entran esencialmente en la constitución del «ser en el mundo» (*durch seine wesenhaften Verfassungsmomente hindurch*). En y con tal modo esencialmente ejecutivo de hacerse cargo comprensivamente de sí, el *Dasein* no sólo se «avista» (*sichtet*) a sí mismo, sino que se hace transparente para sí, de modo igualmente originario, también en su «ser junto a (ocupándose de) el mundo» (*Sein bei der Welt*), vale decir aquí: tanto en su «ser junto a» el ente que hace frente dentro del mundo como en su «ser con» otros que son como él (*Mitsein mit Anderen*), en tanto momentos constitutivos de su propio existir (cf. p. 146). De modo correspondiente, la «falta de (auto) transparencia» del *Dasein*, que es lo que Hedidegger llama también su «opacidad» (*Undurchsichtigkeit*), no se enraíza única ni primariamente en fenómenos de autoengaño que responden a motivaciones egocéntricas (*egozentrische Selbsttäuschungen*), sino también, y al menos en la misma medida, en el desconocimiento del mundo (*Unkenntnis der Welt*) (cf. p. 146).

V. La liberación del otro en su ser

Como se vio más arriba, tanto en conexión con la «puesta en libertad» del ente intramundano en su «ser a la mano» como en conexión con el «ser libre» del *Dasein* para su más propio «poder ser», el análisis heideggeriano incorpora, en cada caso de un modo diferente, también la referencia al otro que es como el *Dasein*. En el primer caso, Heidegger pone de relieve que la estructura total del plexo remisional constitutido por los diversos modos del «para», además de poseer un carácter irreductiblemente autorreferencial señalizado por el momento del «por mor de», como

correspondiente a la «propiedad» del existir. Sólo en razón de esta pretensión puede la fenomenología, en su realidad efectiva, también caer por debajo de sí misma, pues, como indica el propio Heidegger, su «posibilidad» (*Möglichkeit*) está por encima de su realidad (*Wirklichkeit*) (cf. § 7 p. 38).

modo primario del «para», incluye también el momento de la referencia al otro, tal como éste comparece en el contexto del trato con aquello que es «a la mano», por caso, como cliente, usuario, proveedor, compañero de trabajo, etc. Más aún: en muchos casos, la misma obra producida (*das hergestellte Werk*) en la ocupación con lo que es «a la mano» lleva en sí, explica Heidegger, no sólo la referencia al «para qué» de su empleabilidad y el «de qué» de su consistencia (*vgr.* el material del que ella misma está hecha y por medio del cual remite a la naturaleza), sino también, como ocurre, sobre todo, en los contextos de producción de carácter artesanal, la referencia al portador, usuario o consumidor. Tal es el caso, por ejemplo, con la ropa cortada a medida (*auf den Leib zugeschnitten*), a diferencia de la que es producida en serie. Pero tampoco en este último caso, señala Heidegger, falta la referencia al portador, usuario o consumidor, sino que está presente, aunque adquiere un carácter indeterminado (*unbestimmt*), en la medida en que apunta a cualquiera (*auf Beliebige*), es decir, al promedio (*auf den Durchschnitt*) (cf. § 15 p. 70 s.). De modo complementario, en conexión con el análisis del «ser libre» y la «propiedad» del existir, Heidegger subraya el hecho de que la «(auto)transparencia» del *Dasein*, en la medida en que comprende la totalidad de la estructura del «ser en el mundo», pone en juego no sólo el «ser junto» al ente intramundano, sino también el «ser con» otros que son como el *Dasein* mismo (*Mitsein mit Anderen*), puesto que ambos momentos entran, con igual originalidad, en su «ser junto al mundo» (*Sein bei der Welt*), en el sentido preciso de su ocupación con el mundo (cf. § 31 p. 146).

Como se echa de ver, en el contexto de la concepción presentada en *SZ*, Heidegger aborda el problema del acceso al otro que es como el *Dasein* y de su peculiar modo de venida a la presencia, desde el marco general de referencia provisto por la caracterización del *Dasein* como «ser en el mundo». Por lo mismo, Heidegger asume de antemano que el encuentro con el otro no puede tener lugar, como tal, más que dentro del mundo mismo. Esto implica que, desde el punto de vista que atiende a su carácter fenoménico, el otro posee necesariamente, a juicio de Heidegger un carácter intramundano, y ello, precisamente, en la misma medida en que su comparecencia acontece intramundanamente. Al mismo tiempo, no resulta difícil comprobar que, en el contexto de la concepción de *SZ*, las no pocas referencias de Heidegger al caso del acceso al otro que es como el *Dasein* apuntan siempre a poner de relieve, de uno u otro modo, también el carácter peculiar e irreductible, por así decir, único, de su modo de comparecencia, virtud del cual el otro no puede ser reducido jamás al rango de un mero ente intramundano, entre otros entes intramundanos. En tal sentido, ambos motivos, el que enfatiza el carácter necesariamente intramundano de su comparecencia y el que destaca su carácter peculiar e irreductible, resultan, pues, igualmente esenciales en su tensión productiva, a la hora de dar cuenta del modo en el que Heidegger intenta hacer justicia al carácter fenoménico del otro y a la estructura del acceso a él. El esfuerzo por combinar ambos motivos responde a una constatación elemental, por no decir, obvia, desde el punto de vista fenomenológi-

co: si el otro que es como el *Dasein* ha de poder presentarse como tal, entonces el acceso a él ha de dejarlo aparecer como lo que propiamente es, esto es, no como un ente que meramente está en el mundo, sino como un ente que, además de mostrarse dentro del mundo, *tiene* mundo, es decir, como un ente que él mismo es en el modo de ser que corresponde al «ser en el mundo».[21]

En razón de lo dicho, va de suyo que, a la hora de caracterizar de modo específico el acceso por parte del *Dasein* al otro que es como él, Heidegger no podría echar mano de la noción de «puesta en libertad» de la que se vale para dar cuenta del acceso al ente «a la mano» como «a la mano», ni de ninguna otra que caracterizara el acceso a algo que comparece como un mero ente intramundano, en cualquiera de sus posibles modos de venida a la presencia. Por el contrario, el análisis fenomenológico del acceso al otro tiene lugar, dentro de la concepción elaborada en *SZ*, por medio del recurso al momento estructural del «ser con», constitutivo del «ser en el mundo» del *Dasein*. Sobre la base del «ser con» del *Dasein*, el otro que es como él se hace accesible en el modo de lo que Heidegger llama la «coexistencia» o el «coexistir» (*Mitdasein*) (cf. §§ 26-27). En efecto, el otro que es como el *Dasein* no aparece jamás como algo dado meramente «ante los ojos», ni tampoco como algo «a la mano», sino

[21] Como se sabe, concepciones posteriores en la línea de la desarrollada por autores como E. Levinas pretenden poner en cuestión la asunción básica que guía el análisis heideggeriano, acentuando lo que sería el carácter extramundano del otro, en su comparecencia a modo de «rostro», o bien su completa alteridad que lo haría irreductible a un caso de aquello que yo mismo también soy. No es posible discutir aquí la cuestión de si hay, realmente, algún modo de hacer fenomenológicamente acreditables las pretensiones que se vinculan con tesis de ese tipo. Parece claro, sin embargo, que Heidegger se sitúa en una línea que, más allá de otras muchas e importantes diferencias, comparte con Husserl la convicción básica de que el acceso al otro sólo puede hacerse fenomenológicamente comprensible y transparente en su estructura, si se parte del hecho elemental de que no puede tener lugar sino sobre la base del «estar abierto» del ente que hace la experiencia de encontrarse con otro que es como él, dentro del espacio de manifestación que tal «estar abierto» posibilita. Por otra parte, ni Husserl ni Heidegger admiten ninguna variante de la tesis que afirma la alteridad radical del otro, sino que permanecen, cada uno a su modo, dentro del marco de interpretación que provee la caracterización formal del otro como *alter ego*, a la que intentan hacer justicia, de diversos modos, en los términos que, desde el punto de vista metódico, prescribe una concepción fenomenológica de carácter trascendental. Para una presentación de conjunto del debate entre posiciones trascendentales en la línea de Husserl, Heidegger y Sartre, por un lado, y post-trascendentales de orientación dialógica en la línea de Buber, por el otro, véase la hasta ahora insuperada investigación de Theunissen (Theunissen, M.: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin-New-York, 1977), quien, sin embargo, no considera el caso de Levinas. En todo caso, como nadie ignora, la concepción de Buber proporcionó, a través de algunos de sus motivos centrales, uno de los puntos de partida de la concepción de Levinas, aun cuando éste haya rechazado como insuficiente el punto de partida dialógico en la relación «yo / tú», en la medida en que se la tome como una relación recíproca o simétrica. Para la toma de posición de Levinas frente a Buber y su evolución, véase la excelente discusión en Bernasconi R.: «Failure of Communication as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas» en *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Bernasconi R a. Wood, D. (ed.), London-Nwe York, 1977.

que es del mismo modo en que es el *Dasein*. Esto quiere decir que el otro, justo en la medida en que es como el *Dasein*, «es *también ahí con*» (*auch und mit da*) el propio *Dasein* que deja (pone) en libertad (*das freigebende Dasein*) el ente intramundano, en su «ser a la mano» (cf. § 26 p. 118, subrayados de Heidegger). Ahora bien, el «con» (*das »Mit«*) de este «ser también ahí con», explica Heidegger, no puede ser pensado en términos categoriales, sino que representa un momento estructural que tiene él mismo el modo de ser del *Dasein* (*ein Daseinsmäßiges*). Del mismo modo, el «también» (*das »Auch«*) del «ser también ahí con» tiene un significado existenciario y no categorial. Concretamente, mienta la «igualdad de ser» (*Gleichheit des Seins*), en el modo del «ser en el mundo» que corresponde a la ocupación guiada por el «ver en torno» (*umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein*) (cf. p. 118). Así, sobre la base de este «ser en el mundo» en el modo del «con» (*das mithafte In-der-Welt-sein*), el mundo es siempre ya para el *Dasein* aquel mundo que él mismo comparte con los otros: el mundo del *Dasein* es siempre, por tanto, un «mundo compartido» (*Mitwelt*),[22] de modo tal que el «ser en» (*In-sein*) del «ser en el mundo» es siempre, a la vez, un «ser con» los otros, y el «ser en sí intramundano» (*innerweltiches »Ansichsein«*) de éstos tiene, por lo mismo, la forma del «coexistir» (cf. p. 118).

Pues bien, en la medida en que el otro no aparece jamás como un mero ente intramundano, el modo de acceso a él, en el contexto del trato con lo que se muestra dentro del mundo, no puede ser identificado, sin más, con ninguna forma del trato con el ente intramundano. Formulado en los términos de Heidegger: al «ser con» no le conviene el «carácter de ser» (*Seinscharakter*) que es propio del «procurar» (*Besorgen*), en el sentido técnico del término que designa, en general, el modo de ser del *Dasein* por referencia al ente intramundano que no tiene la forma de ser del propio *Dasein*. Y ello es así, muy a pesar del hecho de que también el modo de ser que corresponde al «ser con» deba verse como un «ser por referencia a» (*Sein zu*) un ente que hace frente dentro del mundo (*innerweltlich begegnendes Seiendes*) (cf. p 121). En consecuencia, con el fin de hacer justicia al hecho de que el ente respecto del cual el *Dasein* se comporta en el «ser con» tiene él mismo el modo de ser del

[22] Contra lo que se ha sugerido a menudo, esta nueva caracterización del sentido del «ser en el mundo» a partir del momento estructural del «ser con» no constituye, en modo alguno, un elemento sobreviniente, añadido de modo extrínseco a una concepción cuyo punto de partida delataría una inflexión solipsista. En la concepción de *SZ* el momento estructural del «ser con» forma parte, desde el comienzo mismo, de una concepción que tiene en vista una estructura formal unitaria, aunque la exposición de sus momentos constitutivos, todos ellos igualmente originarios, no pueda hacerse más que en una cierta secuencia. Por otra parte, ya los intentos tempranos de analizar las estructuras del mundo de la vida, tal como Heidegger los lleva a cabo en las lecciones de la primera época de Friburgo, recurren de modo expreso a la caracterización del mundo, en su carácter del «mundo del sí mismo» (*Selbstwelt*) y «mundo circundante» (*Umwetl*), también como «mundo compartido» (*Mitwelt*). En tal sentido, véase *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), *GA* Bd. 58, ed. H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993, § 10.

Dasein, Heidegger designa el modo de ser del *Dasein* por referencia al otro que es como él mismo con el término «procurar por» (*Fürsorge*), al que emplea, tomado en un sentido formalizado, como referencia a una estructura posibilitante de carácter existenciario, y no en el sentido habitual en el lenguaje ordinario, en el que se aplica a diversos modos o instituciones del cuidado por los demás, la acción caritativa institucionalmente organizada, etc. (cf. p. 121).

Desde la perspectiva que aquí interesa, el punto sistemáticamente más importante reside aquí en el hecho de que el «procurar por» el otro, en la medida en que se funda en el «ser con» y pertenece así a la estructura misma del existir como «ser en el mundo», puede ser realizado ejecutivamente tanto en el modo de la «propiedad» como en el modo de la «impropiedad» o de la «indiferencia modal». En tal sentido, explica Heidegger, comportamientos que desde el punto de vista óntico-existencial aparecen como negativos o deficientes —tales como el «ser uno(s) en favor, en contra o bien desentendiéndose de otro(s)» (*das Für—, Wider—, Ohne-einandersein*), el «pasar de largo uno(s) ante otro(s)» (*das Aneinandervorbeigehen*) o el «no importar nada uno(s) a otro(s)» (*das Einander-nichts-angehen*)— deben verse todos ellos, desde el punto de vista ontológico-existenciario, como posibles modos del «procurar por», del cual constituyen, pues, posibles concreciones ónticas (cf. p. 121). Ahora bien, en el caso del «procurar por» fundado en el «ser con», el trato, no importa de qué tipo sea la relación que establece con el otro, pone necesariamente en juego, de uno u otro modo, la «igualdad de ser» del *Dasein* y el otro que es como él. Por lo mismo, la alternativa entre las posibilidades de la «propiedad» y la «impropiedad» (o la «indiferencia modal») queda planteada aquí en el espacio de juego que abre una relación, por así decir, especular, entre dos (o más) entes que comparten el modo de ser de la existencia. En esta constatación, por elemental que pueda parecer a primera vista, reside uno de los puntos de partida básicos de los intentos que Heidegger lleva a cabo, desde *SZ* en adelante, por dar cuenta de la posibilidad de formas positivas de comunidad fundadas en lo que puede llamarse un genuino «nosotros».[23]

Como quiera que sea, en el presente contexto, importa fijar la atención en fenómenos situados en un nivel que puede considerarse, en cierto sentido, como previo a aquel en el cual se ubican los fenómenos relacionados con la génesis de tales formas positivas de comunidad. En efecto, de lo que se trata aquí es, por lo pronto, tan sólo de un fenómeno básico y elemental, que, del lado del otro que es como el

[23] Para el tratamiento de este motivo, que juega un papel central en el tratamiento heideggeriano de los fenómenos vinculados con lo que habitualmente se denomina la «intersubjetividad», me permito remitir a la discusión en Vigo, A.G. «Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'» en *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos* A. G. Vigo (ed.), Berlin, 2014, donde se consideran especialmente los desarrollos contenidos en *SZ* y la lección sobre lógica del semestre de verano de 1934 (cf. *LFWS*)

Dasein, replica a modo de espejo el fenómeno que, en el caso del *Dasein* mismo, es tematizado en términos de la noción de su «ser libre para su más propio poder ser». En efecto, también el otro que es como el *Dasein*, si comparte con éste el ser en el modo del existir, ha de poder contar con la posibilidad del «ser libre para su más propio poder ser». Como es natural, tal «ser libre» sólo puede ser, tanto en un caso como en el otro, un fenómeno de carácter esencialmente autorreferencial, dado que constituye un modo peculiar de hacerse cargo ejecutivamente del propio ser, como un «tener que ser». Se trata, más precisamente, de un modo de hacerse cargo de sí caracterizado por el tipo de «(auto)transparencia» que es índice de la «propiedad» del existir. En tanto modo señalado de comportarse respecto de sí mismo, posee, en razón de su propia estructura, un carácter indelegable. Por lo mismo, no podría ser jamás producido o siquiera inducido, sin más, desde fuera. Sin embargo, ello no impide, en modo alguno, que, en el contexto del trato de uno(s) con otro(s) en el modo del «procurar por» fundado en el «ser con», pueda haber diferencias significativas e incluso decisivas, según los casos, en lo que concierne a la presencia de condiciones que favorecen o, más bien, entorpecen el correspondiente modo de autocomparecencia por parte del *Dasein* y del otro que es como él.

Pues bien, visto desde la perspectiva que se atiene a la estructura del «procurar por», el problema que aquí se plantea es, por tanto, el que concierne a la diferencia entre modos de trato para con el otro, según faciliten o más bien obstaculicen o entorpezcan la posibilidad de que éste se empuñe ejecutivamente a sí mismo a la manera del «ser libre para su más propio poder ser». Facilitarle al otro tal posibilidad debe entenderse aquí en el sentido preciso de ofrecer al otro una ocasión propicia para el correspondiente modo de hacerse cargo de sí mismo, mientras que obstaculizar y entorpecer esa misma posibilidad alude, por el contrario, a cualquier forma de trato para con el otro que pueda contribuir a que éste permanezca instalado en la engañosa comodidad de la autodelegación, a través la descarga de sí en el impersonal del «uno». Para hacer justicia a esta diferencia fundamental, Heidegger introduce el contraste entre lo que serían dos formas polarmente opuestas del «procupar por» el otro, una «propia» y otra «impropia». El rasgo distintivo de la primera, como modo genuino de auxilio al otro, consiste, precisamente, en su capacidad de ayudarlo a que él mismo alcance la debida transparencia respecto de sí, en su carácter de «cura» o «cuidado» (*Sorge*), de modo tal que llegue ser «libre *para*» su propio ser (in *seiner Sorge sich durchsichtig und* für s*ie* frei *zu werden*) (cf. p. 122, subrayados de Heidegger). Tal forma del «procurar por» posee, explica Heidegger, un carácter «anticipativo-liberador» (*vorspringend-befreiend*), y tiene lugar al modo de un «salto anticipativo frente al otro» (*Vorausspringen dem Anderen gegenüber*), que apunta a devolverle lo que está a su cuidado, precisamente, como lo que está a su cuidado (*Rückgabe der Sorge als Sorge*), lo cual, en último término, no es otra cosa que su propio ser como existencia (cf. p. 122). Por el contrario, la forma impropia del «procurar por», en su variante más extrema, es aquella que posee un

carácter «intervencionista-dominante» (*einspringend-beherrschend*). Esta forma del «procurar por» tiene lugar al modo de un «intervenir sustitutivamente por el otro» (*Einspringen für den Anderen*), y apunta, como tal, a una apropiación que pretende arrebatarle al otro lo que está propiamente a su cuidado (*Sorge-Abnahme*), esto es, en último término, su propio ser, en el modo del «existir» (cf. p. 122). En virtud de este tipo de intervención sustitutiva, el otro es arrojado de su sitio y se retira, para posteriormente hacerse cargo de lo que se le procura, como algo que ya está listo y a su disposición, o bien, simplemente, para desentenderse por completo de aquello que está a su cargo (cf. p. 122).

Así pues, dado el carácter especular de la relación que impera en el espacio de juego en el que se mueve necesariamente el «procurar por», la posibilidad de contribuir al «ser libre» del otro para su más propio «poder ser» no podría consistir jamás en el intento, por benevolente que se pretenda, de arrebatarle a éste por vía de sustitución su «tener que ser». Por ese camino podría lograrse, tal vez, casi cualquier cosa, menos, precisamente, que el otro se haga cargo ejecutivamente de sí en el modo señalado que corresponde a la «propiedad» del existir. Pero a la vez —y esto es una consecuencia inevitable, en razón del mismo carácter especular de la relación que impera en el espacio de juego del tener que ver con el otro—, en el intento de sustitución del otro en el modo que corresponde a la forma «impropia» del «procurar por», el *Dasein* tampoco podría hacerse justicia a sí mismo. En efecto, en la medida en que se pretendiera capaz de lo que, en razón de su propio modo de ser, jamás podría lograr realizar, como es arrebatarle al otro el peso de su «tener que ser», fundado en su mismo existir, el propio *Dasein* estaría resignando él mismo la «(auto)transparencia» que es índice de la «propiedad» del existir.

Puede decirse, en suma, que es en el espacio compartido del «procurar por» donde la posibilidad de la «verdad de la existencia» muestra con particular nitidez su carácter intrínsecamente indelegable, y ello, precisamente, porque lo que está en juego en el «procurar por» fundado en el «ser con» no es otra cosa, en definitiva, que la «igualdad de ser» de todos los involucrados. Por lo mismo, una genuina liberación del otro sólo puede tener lugar, asume Heidegger, allí donde el «procurar por» ese otro, sin importar el carácter que deba adquirir en cada caso su concreción óntica, contribuye efectivamente a mantener abierto el espacio de autocomprensión y autocomparecencia que para él mismo instaura originariamente la referencia a su más propio «poder ser». En suma: en el contexto del «procurar por», una genuina «liberación del otro en su ser» sólo puede tomar la forma de un «dejarlo libre *para* su propio ser libre».

VI. A modo de conclusión

A la luz del complejo entramado de conexiones sistemáticas antes discutidas, que pertenecen al núcleo mismo de la concepción del «estado de abierto» del *Dasein*

presentada en *SZ*, se puede comprender bastante mejor, creo, qué modo o por qué caminos pudo tener lugar la radicalización que en los escritos posteriores conduce a la redescripción de la estructura total del «estado de abierto», en términos de las nociones de trascendencia y libertad.

En lo que concierne a la noción de trascendencia, el elemento decisivo en su empleo reside, sin duda, en el énfasis puesto en el momento del sobrepasamiento del ente en dirección del ser. Tal es el modo en que la emplea Heidegger ya en *SZ*, cuando caracteriza a la fenomenología como un peculiar modo de acceso temático al ser del ente (cf. § 7 C p. 38), pero también en el tratamiento de la estructura horizontal-extática de la temporalidad originaria, donde el acento recae, sobre todo, en el carácter trascendente del mundo como horizonte de la venida a la presencia del ente intramundano, hacia la cual tiene lugar la proyección originaria del ser de dicho ente, en y a través del «salir de sí» propio de la temporalidad originaria (cf. § 69 p. 351; § 69 c) esp. p. 366; § 75 p. 389; § 80 p. 419). En un par de pasajes, la noción de trascendencia no es aplicada, como tal, a aquello que provee el horizonte de la proyección, sea el ser del ente intramundano o bien el mundo mismo, sino que, por vía de transposición, se emplea, además, para describir el propio ser del *Dasein*, en cuanto es éste el que, en y a través de su «salir de sí», abre, en cada caso, el correspondiente horizonte de proyección. La trascendencia del *Dasein*, explica Heidegger, subyace, como tal, en todo posible acceso al ente intramundano en su ser, ya sea a través del trato práctico-operativo o bien del comportamiento puramente teórico-constatativo (cf. § 69 b) p. 363 s.). Tal trascendencia, que es propia y exclusiva del *Dasein*, posee un carácter especialmente señalado, en la medida en que en ella se funda, al mismo tiempo, «la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*» (*die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten* Individuation) (cf. § 7 C p. 38). Esto último se comprende de inmediato, si se tiene en cuenta que, como se dijo ya, en y con el «salir de sí» que trasciende el ente intramundano en dirección de su ser y del mundo, el *Dasein* «vuelve», a la vez, sobre sí mismo, haciéndose cargo ejecutivamente de su propio ser, como «en cada caso mío», ya sea en el modo de la «propiedad» o bien de la «impropiedad» de la existencia.

Por este lado, se advierte también la conexión con la temática de la libertad, tal como aparece tratada ya en el contexto de la concepción de *SZ*. En efecto, el sobrepasamiento del ente, yendo más allá de él en dirrección de su ser, puede verse él mismo como un modo de «ser libre» respecto del ente mismo. Sin embargo, y aquí reside el punto central en la concepción de Heidegger, tal «ser libre» respecto del ente constituye, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de todo posible modo de «liberar» al propio ente, en el sentido de dejarlo venir a la presencia como lo que precisamente es, si es verdad que el acceso al ente mismo sólo puede tener lugar sobre la base de una previa comprensión, de carácter proyectivo, de su ser. Esto vale, con las diferencias del caso, tanto para el ente que meramente hace frente dentro del mundo, en sus diferentes posibles modos de comparecencia, como también para el

Dasein mismo y para el otro que es como él. Como se vio, en el marco de la concepción elaborada en *SZ*, Heidegger considera cada uno de los casos mencionados, y pone de manifiesto tanto la peculiaridad estructural de los correspondientes modos del «ser libre» y el «dejar en libertad» como las condiciones que los hacen posibles.

Por último, conviene recalcar que, dentro del enfoque radicalmente aleteiológico que Heidegger practica en *SZ*, la temática de la libertad debe ser abordada necesariamente en términos que resultan solidarios con una tesis metódica básica que guía a dicho enfoque, a saber: la que otorga prioridad a la esfera en la que tiene lugar la manifestación por sobre la esfera en la que se sitúa toda posible forma de efectuación y de eficacia, en la medida en que estas últimas presuponen ya la venida a la presencia del ente, es decir, su apertura originaria a la comprensión. Naturalmente, con la adopción de esta perspectiva, Heidegger no pretende negar, sin más, la existencia de una dimensión causal de la problemática de la libertad, tal como la ponen en el centro de la atención las concepciones tradicionales. Pero, al mismo tiempo, intenta poner de manifiesto el carácter derivativo y, con ello, fundado de dicha dimensión. Por ello, Heidegger critica, sobre esa misma base, la indebida focalización causalista propia de las concepciones tradicionales, a la que considera estructuralmente conectada con la asunción dogmática, desde el punto de vista metódico, que concede un primado irrestricto al repertorio categorial propio de una «ontología de la presencia», orientada, como tal, a partir del modo de ser de lo que es meramente «ante los ojos». Como se sabe, a juicio de Heidegger, tal orientación metódica trae inevitablemente consigo un drástico estrechamiento de la idea misma del ser, que es donde reside la razón última de la incapacidad de la ontología tradicional para hacer justicia a los fenómenos vinculados con el acaecer de la verdad y la génesis del sentido experimentado. La recuperación aleteiológica de la problemática de la libertad debe verse, pues, como parte sustantiva e incluso central del intento encaminado a hacer posible, a través del desarrollo de una ontología fundamental concebida como analítica del *Dasein*, una repetición expresa de la pregunta por el sentido del ser, en general.

Así pues, tal como dentro de los límites de su concepción ya lo había reconocido claramente Kant, la libertad aparece vinculada, también en el caso de Heidegger, a aquello que constituye el centro mismo de la problemática filosófica. Ello no puede sorprender demasiado, si se tiene en cuenta el hecho elemental de que, en la cuestión relativa a la posibilidad del «ser libre» del *Dasein*, se pone en juego también la posibilidad de la misma filosofía, como el proyecto radical de «(auto)transparencia» que, según su misma idea, debe aspirar a ser.

LO QUE EL ARTE DEJA VER: A VUELTAS CON LA CUESTIÓN DE LA ESTÉTICA EN LOS CONFINES DE LA METAFÍSICA*

Agustín Palomar Torralbo
Universidad de Granada

«No son cuadros, son cosas»
Rothko

«No quiero cuadros. Lo único que quiero es descubrir cosas»
Mondrian

I. Saber del arte, saber de la metafísica

En el epílogo a *El origen de la obra de arte*, como es bien conocido, Heidegger desvincula definitivamente la cuestión del arte de la estética. En este texto se nombra a las *Lecciones sobre la estética* de Hegel como la meditación más completa (*umfassendste*) que posee el mundo occidental sobre el arte.[1] Sin embargo, para Heidegger, esta relevancia no viene dada porque en la obra de Hegel se lleve a cabo un estudio amplio y sistemático de las manifestaciones artísticas, sino porque el estudio del arte ha sido pensado desde el punto de vista esencial.[2] Lo que confiere

* Este trabajo se inscribe dentro de un proyecto en el que se estudia la relación del arte y de filosofía en la época del nihilismo tomando como referencia la estética metafísica de Hegel. Dos trabajos principales se han publicado dentro de este proyecto: «Para una fenomenología de la relación del arte y la filosofía a la luz de la metafísica hegeliana», *Estudios Filosóficos*, 2015, vol. 64, n.º 185, pp. 63-81; «El valor del arte para una fenomenología de la experiencia estética en la época del nihilismo», en Zuñiga García, J. F. (ed.), *Autonomía y valor del arte*, Comares, Granada, 2017, pp. 137-157.

[1] Cf. Heidegger, M., *El origen de la obra de arte. Der Ursprung des Kunstwerkes*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, La Oficina Ediciones, Madrid, 2016, p. 141. Cito por esta edición bilingüe cuyo texto alemán corresponde a: Heidegger, M., *Holzwege* [GA 5], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977.

[2] Desde la perspectiva de la estética, que toma las obras de arte desde el punto de vista esencial, no es tan relevante si el texto de Hegel tiene o no la estructura sistemática que Hothos le dio y si, por tanto, estas *Lecciones* corresponden a lo dicho originariamente por Hegel. La cuestión decisiva es que, en las *Lecciones*, la estética toma en consideración al pensamiento sobre el arte metafísicamente, es decir, lo toma en relación con la Idea de belleza. Sobre los problemas de la edición de Hotho y la cuestión de las fuentes para la estética de Hegel, véase: Berr, K., y Gethmann-Siefert, A., «Prólogo. Sobre los apuntes de Kehler» en Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética*, trad. D. Hernández Sánchez, Abada, 2006, pp. 7-16.

el lugar más destacado, dentro de la historia de la estética, a las *Lecciones* de Hegel es que en ellas se consuma, a su modo, el pensar de la estética como un pensar metafísico. La pregunta ontológica por el arte en Occidente viene así a plantearse y a resolverse dentro de la estética como un saber de la metafísica, y es desde este saber desde el que se determina todo arte, esto es, el sistema de las artes. Lo estético en el arte no es, de este modo, algo que venga añadido a las obras de arte, ni algo que tenga lugar en el quehacer del artista, ni algo que surja en quien contempla una obra de arte, sino que lo estético es aquello que hace del conjunto de las artes un saber científico, esto es, un verdadero saber. Y, para Heidegger, que el pensamiento acerca del arte tenga su consumación en la estética hegeliana tiene su origen en que, desde sus inicios, el arte ha sido contemplado desde la mirada de la estética: «Casi desde que se inició una consideración expresa del arte y los artistas —dice Heidegger— esta recibió el calificativo de consideración estética».[3] Es este inicio, en el que ya la suerte del arte y de los artistas correrá pareja a la propia estética, el que culmina en el pensamiento de Hegel donde el saber del arte es elevado, en el trabajo del concepto, al saber de la ciencia absoluta que es la metafísica.[4]

Sin embargo, en Hegel no solo se consuma bajo la disciplina de la estética el saber del arte como saber de la metafísica, sino que, en esta consumación, tendría también su propio final. En este sentido, la estética metafísica de Hegel se considera, en primer lugar, como el último gran esfuerzo por sistematizar especulativamente el conocimiento histórico que se tenía acerca del arte; pero también, en segundo lugar, como el punto de inflexión en el que el pensamiento sobre el arte se abre, a partir de Nietzsche, al horizonte del nihilismo.[5] Por estas razones, las *Lecciones* de Hegel se tornan en un texto fundamental para comprender el lugar del arte. Sostenemos que en el epílogo a *El origen de la obra de arte*, que se incluyó más tarde tras las sucesivas redacciones a partir de 1936 en *Holzwege*,[6] Heidegger no solo quiso, al hacer

[3] *El origen de la obra de arte*, p. 141.

[4] El propio Hegel comprende el desarrollo de las *Lecciones* como un estudio científico del arte y responde a las objeciones que niegan esta posibilidad. Sobre esta cuestión, véase: Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotons Muñoz, Akal, 2007, pp. 8-12.

[5] El nihilismo se toma aquí como el horizonte de comprensión que se abre y se extiende tras la desaparición del saber de la metafísica idealista de Hegel. En este sentido, el alcance del pensamiento de Nietzsche se vislumbra mejor desde su confrontación con el pensamiento de Hegel. El propio Heidegger advierte que el pensar de Nietzsche ha de ser confrontado con el pensar de Hegel para hacer ver de qué modo ambos pensadores tienen «*históricamente el mismo* fundamento (*denselben* Grund)» (Heidegger, M., *Hegel* [GA 68], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1993, p. 11). Sin embargo, el pensamiento de Nietzsche ya no vendría fundado, evidentemente, en la razón como lo que da el fundamento al ser de lo ente.

[6] Sobre la suerte del texto puede verse: Leyte, A., «Prólogo» en Heidegger, M., *El origen de la obra de arte*, p. 9; Kockelmans, J., *Heidegger on Art and Art Works*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, pp. 78-81.

referencia a las *Lecciones* de Hegel, dar una clave externa para la comprensión de su propio texto, sino que este se leyera fundamentalmente en relación a las indicaciones dadas en él sobre el pensamiento de Hegel. Mostrar esta relación interna es una de las tareas fundamentales que nos proponemos en este trabajo.

Señalemos, por ello, en primer lugar, no la distancia de Heidegger con respecto a Hegel, sino su proximidad. Pues bien, Heidegger trae a colación a Hegel a propósito de su conocida tesis en entorno a la muerte del arte. Para Hegel, como se recordará, la condición que hacía posible el tratamiento científico del arte era que este ya se presentaba como algo que permanecía en el pasado. «Considerado en su determinación suprema —dice la conocida tesis de Hegel—, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos respectos, algo del pasado».[7] Tras citar literalmente este texto de Hegel, advierte Heidegger que no se trata de que haya desaparecido la presencia del arte en nuestro mundo. De hecho, después de Hegel, reconoce Heidegger que hemos asistido tanto a novedosas obras de arte como a nuevas orientaciones artísticas.[8] Ciertamente, lo que Hegel quiso poner de manifiesto es que el arte había perdido la supremacía con la que en él se manifestaba la verdad como una verdad de lo absoluto en la vida de los hombres. No es el arte sin más, sino su alto destino lo que para el pensador suabo era ya agua pasada, porque el arte ya no venía exigido por la inquietud y el deseo de la vida del espíritu.

Pero, en segundo lugar, con la tesis de la muerte del arte, Hegel plantea, para Heidegger, la cuestión de si el arte «sigue siendo todavía un modo esencial y necesario en el que acontece la verdad decisiva para nuestro ser-ahí (*Dasein*) histórico o si ya no lo es».[9] La respuesta a esta cuestión solo puede resolverse, si es que puede resolverse, apostilla Heidegger, si la cuestión misma de qué sea el arte se plantea con la misma radicalidad con la que la que fue planteada por Hegel: como una pregunta ontológica que pone el arte en relación con un acontecer de la verdad que es decisivo para la existencia histórica. Pero, de este modo, puede decirse que, o bien, desde el punto de vista de la concepción metafísica de la estética, ya no es posible que el arte sea algo decisivo para la existencia histórica, y las *Lecciones* de Hegel podrían tomarse como el acta de cierre de este camino, o bien, que desde un punto de vista post-metafísico cabe ensayar otro camino para que el arte vuelva a ser algo esencial en ese acontecer de la verdad. La pregunta abierta a partir del pensamiento de Hegel sobre el carácter de pasado del arte, en este sentido, sigue siendo relevante para nosotros mismos: «Hasta que esto ocurra, —hasta que pueda decirse si el arte es o

[7] *Lecciones sobre la estética*, p. 14.
[8] Cf. *El origen de la obra de arte*, p. 143.
[9] Ibíd.

no ya algo pasado en relación a nuestra facticidad— las palabras de Hegel —dice Heidegger— seguirán siendo válidas».[10]

Heidegger no abandona el modo en el que Hegel plantea el problema del arte en relación con la verdad de la existencia histórica: «un modo —dice— esencial y necesario».[11] Este modo de plantear el problema nos lleva a la pregunta fundamental acerca del origen del arte o, mejor dicho, al origen de la obra de arte, pues fueron las obras de artes, y no la pregunta filosófica sobre lo que constituye una obra de arte, las que tuvieron un lugar destacado en la existencia histórica de las personas y los pueblos. Heidegger se propone pensar este origen, como ya hiciera antes Hegel, de manera esencial. «Estas preguntas, —dice Heidegger— que unas veces nos atañen de modo directo y otras veces muy lejanamente, solo se pueden plantear si meditamos previamente la esencia del arte (*das Wesen der Kunst*)».[12]

Ahora bien, el problema está en que no sabemos muy bien a qué nos referimos cuando hablamos de pensar el arte de un modo esencial. Recuérdese que la principal objeción que recoge Hegel en las *Lecciones* para estudiar científicamente el arte era que este se presentaba en la experiencia estética como una apariencia o ilusión. Y recuérdese que Hegel no negaba el valor de la apariencia como mera apariencia para afirmar tras ella su verdad, sino que afirmaba que, *efectivamente*, el arte se presenta a la experiencia como una apariencia porque todo aparecer lo es siempre de una esencia.[13] Pues bien, si la esencia, que remitía ya en Aristóteles a lo que *ya era ser*[14] (*τὸ τί ἦν εἶναι*), no es tomada en el sentido metafísico como lo que hace posible, ontológicamente, el aparecer de los entes, no sabemos muy bien cómo habría de llevarse a cabo ese modo de pensar el arte. ¿Qué nombra aquí la palabra «esencial»? Obsérvese que Heidegger evita la palabra «reflexión» que, como se sabe, tiene en la lógica de Hegel un sentido ontológico: una vuelta de lo manifestado en la exterioridad a lo interior esencial, una vuelta del ser en tanto que ser al interior de su esencia. Y, obsérvese también que para Hegel el arte solo cumple su tarea suprema cuando se lo sitúa en la vecindad de la religión y de la filosofía, es decir,

10 Ibíd.

11 Ibíd.

12 Ibíd., p. 143.

13 En la *Lógica*, la doctrina de la esencia (*Wesen*) ocupa un lugar intermedio entre la doctrina del ser (*Sein*) y la doctrina del concepto (*Begriff*). La esencia, de este modo, media entre el ser y el concepto y su movimiento constituye la transición de uno al otro (cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. F. Duque, Abada, Madrid, p. 439). La lógica de la esencia nos muestra que esta viene del ser y que, siendo la negación de este en su inmediatez, lleva dentro de sí el ser en tanto que aparecer, aparecer que luego tendrá que ser, a su vez, negado y superado en el concepto.

14 Como se recoge en la *Metafísica*, se trata de uno de los cuatro sentidos principales del término esencia (cf. Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, 1028b 33-36.

en la esfera de lo absoluto,[15] porque solo en esa esfera responde a su importancia para la existencia del hombre, responde, dice Hegel, a «los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprehensivas del espíritu».[16] Esto es así para el saber absoluto de la metafísica, pero, ¿cómo ha de pensarse el arte para responder a estos intereses cuando el arte no está ni puede estar integrado en el saber de lo absoluto? ¿Cómo pensar la esencia del arte sin el recurso al concepto? ¿Cómo pensar el arte fuera, en definitiva, de la lógica de la reflexión metafísica? A la luz de estas preguntas, no es extraño que, justamente, el epílogo comience afirmando que el arte es un enigma y que la tarea primordial no está en resolver el enigma, en el caso de que pudiera resolverse, sino en verlo adecuadamente.[17] El arte se vuelve un enigma para el pensamiento cuando hemos de pensarlo esencialmente en relación con la existencia de los hombres en el mundo, una vez que las categorías de la lógica metafísica han quedado en suspenso. Leyte ha escrito en este sentido lo siguiente: «El ensayo de Heidegger, en cambio, guarda una pretensión casi arrogante: tratar de esa manifestación —de lo que se manifiesta que luego es organizado por la ontología y metafísica tradicionales— sin contar con los conceptos y categorías ya establecidos».[18] Que el nihilismo, a su vez, sea aquel otro enigma sobre el que hay que meditar viene a significar aquí que con las categorías de la metafísica el arte no puede ser ya pensado.[19]

II. Saber de la metafísica, saber de la estética

El comienzo del texto de Heidegger, en una segunda proximidad, más que a la fenomenología husserliana, nos recuerda a la fenomenología hegeliana en un aspecto: el problema de lo que es el arte, que remite a la cuestión del origen, se presenta como el problema de una relación: por un lado, la cuestión del arte pareciera que hay que plantearla desde la perspectiva del artista, pues es el artista el que crea la obra de arte. Pero esta primera relación, que pone el origen de lo que sea el arte en el artista, nos lleva a una segunda, en la que el origen se pone en la propia obra, pues sin obra no habría artista. Lo que parece que está en primer momento en el origen no lo está sino después, así que, al menos, ha de establecerse que un término y otro han de ser pensados en su mutua correlación. Pero, a su vez, esta correspondencia en

[15] *Lecciones sobre la estética*, p. 11.

[16] Ibíd.

[17] Cf. *El origen de la obra de arte*, p. 141.

[18] Leyte, A., *Post scriptum a El origen de la obra de arte*, La Oficina, Madrid, 2016, p. 21.

[19] Que el nihilismo es un enigma que, como tal, ha de descifrar el pensamiento es algo que Heidegger dice, como bien se sabe, a propósito del pensamiento de Nietzsche: *Das Wesen des Nihilismus ist für das Denken das Rätsel* (Heidegger, M., *Nietzsche II* [GA 6.2], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1997, p. 377).

la relación parece requerir de otra anterior, pero que, sin embargo, aparece después: la que nos da la definición de lo que el arte es.

Estos tres momentos, en los que se desenvuelve el problema fenomenológico del origen de la obra de arte, recuerdan los tres momentos en los que se presentan las figuras de la conciencia en Hegel: el lado de la relación de lo que se *nos* muestra, en segundo lugar, el modo como la propia conciencia ya estaba mediando en esa primera relación que nos aparecía en su inmediatez, y, por último, cómo en la relación entre el objeto y la conciencia aparece un elemento que, a su vez, ya mediaba entre una y otra. En la relación entre sujeto y objeto este nuevo elemento que tiene su origen y su fundamento en lo que *era* el ser es lo universal que estaba presente en la relación particular entre la conciencia y su objeto.

Pero, ciertamente, en Heidegger, ya fuera de la concepción metafísica de la fenomenología, no se parte de la relación entre la obra y el artista en cuya relación nos aparece fenomenológicamente *lo que es* el arte en tanto que elemento universal que ya estaba mediando en la relación entre artista y obra, ni se parte del artista como un *sujeto* de conciencia, ni de la obra como un *objeto* determinado por el sujeto ni como una *sustancia* material a la que el artista le da forma. El no partir de un qué determinado (*τί ἐστι*), como en la metafísica clásica, implica adentrarse circularmente en la cuestión del origen. Para Heidegger, el trabajo de la hermenéutica está en permanecer en ese círculo con el propósito de recorrerlo meditativamente. Sin un qué determinado, no podemos señalar a aquello que haría posible la definición del arte. Detenerse en la cuestión de cómo se relacionan arte, artista y obra sin partir de un fundamento que presuponga en algunos de sus momentos la lógica tradicional es para Heidegger adentrarse en la pregunta por la esencia del arte (*Wesen der Kunst*). Ni el partir de las obras de arte para determinar mediante la abstracción de sus propiedades una definición, ni el encontrar esta deduciéndola de otros conceptos previos procuraría pensar la esencia del arte como lo que tiene lugar en ese juego de relaciones.

Pero, por otro lado, Heidegger, aun bajo la hermenéutica,[20] está también cerca del pensamiento circular hegeliano. Como se recordará, Hegel ya había caracterizado al final de la *Ciencia de la lógica*, en la doctrina del concepto, la ciencia como «un círculo anudado dentro de sí» (*einen in sich geschlungenen Kreis*)[21] y, también, como «un círculo de círculos» (*ein Kreis von Kreisen*).[22] Pero, para Heidegger —frente al

[20] Taminiaux ha señalado que una de las principales herencias de Hegel, en este texto de Heidegger, está en el carácter circular que hay entre el individuo y su obra que es la anticipación de una circularidad más honda: la que señala al círculo hermenéutico de la comprensión (cf. TAMINIAUX J. «Le dépassement heideggérien de l'esthétique et l'héritage de Hegel», en *Recoupements*, Ousia, Bruxelles, 1982, pp.184-191).

[21] *Ciencia de la lógica*, p. 403.

[22] Ibíd.

esfuerzo especulativo de la lógica hegeliana, que supera toda relación mostrada hasta llegar al círculo del saber absoluto o de la ciencia— permanecer en este círculo es la fiesta del pensar (*das Fest des Denkens*), fiesta que no exime de un trabajo, aunque este ya no figura como el dominio del trabajo del concepto, sino como el trabajo de un artesano.[23] Sin la lógica metafísica, el pensar no puede tener su tarea en la superación de esas relaciones inmediatas para hacer ver el elemento universal que las constituye y, por tanto, el fruto del pensar tiene que venir de saber mantenerse en esas relaciones que se abren en el círculo en el que entran en relación el arte, el artista y la obra. Por ello, Heidegger dice lo siguiente: «Pero no es solo que el paso decisivo que lleva de la obra al arte o del arte a la obra sea un círculo, sino que cada uno de los pasos que intentemos dar gira en torno a este mismo círculo».[24] Esta referencia en la desinencia verbal al «nosotros», está ya también lejos, por otra parte, de ese otro «nosotros» que en la *Fenomenología* acompaña, como el que ya ha recorrido el camino entero del espíritu, a las sucesivas figuras de conciencia y que tiene ya en sí y para sí el saber de la ciencia.

Permanecer sin superar este círculo es atender, en la meditación, a la cuestión del origen de la obra de arte, sin hacer de este origen el motivo que lleva al arte más allá de sí hasta el pensamiento metafísico. Como se recordará, para Hegel, el saber del arte, aun manifestando lo absoluto, no es verdaderamente *el* saber del concepto y la cuestión fundamental que impide al pensamiento *ser* este saber está en el resto de sensibilidad que lo acompaña por definición. Lo sensible del arte ha de ser transcendido, trans-figurado para ser elevado a conocimiento especulativo. Pero, de modo general, lo que decimos de Hegel también podría extenderse al quehacer mismo del pensamiento metafísico, pues, esencialmente, el pensamiento metafísico es aquel en el que se trasciende, por mor de la verdad misma, el aparecer sensible hasta alcanzar el saber de lo inteligible. Será la cuestión de la verdad de lo que nos aparece sensiblemente lo que motivará la necesidad del conocimiento especulativo. Es de este modo como en la cuestión de la sensibilidad, en tanto que percepción sensible, está implicada esencialmente el pensar de la metafísica.

Ahora bien, esta cuestión acerca del origen de la metafísica nos lleva a esta otra: la que tiene que ver con el origen de la disciplina filosófica que tiene como contenido la belleza. Que el texto de Heidegger lleve por título «El origen de la obra de arte» convoca, para su justa comprensión, la cuestión del origen de la obra de arte tomando como referencia el saber de la sensibilidad que dio lugar a la disciplina filosófica de la estética. No debemos olvidar que la estética como pensamiento es inherente al saber de la metafísica desde Platón, aunque como disciplina filosófica

23 Cf. *El origen de la obra de arte*, p. 21.
24 Ibíd.

surja con Baumgarten en el contexto de la metafísica racionalista moderna.[25] Pero, si esto es así, entonces tendríamos que detenernos en esa sucinta historia de la metafísica que Heidegger traza en el epílogo para ver de qué modo en la estética, que toma el arte como objeto de la *αἴσθησις*, están presenten los conceptos fundamentales del pensamiento metafísico.

Pues bien, si partimos de la tesis de Heidegger que afirma que la belleza es un modo en el que se presenta la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*),[26] y que esta se manifiesta cuando la verdad obra en la obra, entonces no está la belleza enraizada, como se ha afirmado desde la metafísica de la subjetividad, en la capacidad del gusto, pero tampoco puede estarlo, como se ha afirmado bajo la tesis de la metafísica clásica, en la forma. Que la belleza resida en la forma es ya una tesis que viene marcada por una concepción metafísica de la verdad que piensa de este modo la esencia del arte. Ciertamente, para la metafísica clásica, la esencia se comprendió como *μορφή* y el ente como síntesis de *μορφή* y de *ὕλη*. Este es el esquema fundamental para Heidegger con el que se piensa toda estética y teoría del arte. Pero, a vez, ya con Aristóteles, cuando se toma el punto de vista de la producción de un ente, por ejemplo, en una obra artística, este esquema tiene que ser completado con este otro: el que entiende que la obra no puede surgir sin la referencia a una *ἐνέργεια*, y a un *τέλος*. Pues bien, en la lectura de la historia de la metafísica que aparece en el epílogo, es la *ἐνέργεια* la que en la filosofía escolástica se torna en *actualitas*, y, esta, a su vez, en la filosofía moderna, en realidad efectiva (*Wirklichkeit)* y la realidad efectiva, a su vez, en la objetividad (*Gegenständlichkeit)* como aquello a lo que siempre está referida relativamente la subjetividad. Así el lugar de la forma ahora vuelve a recaer en el propio sujeto y la unidad de esta con la *ὕλη* se presenta como la cuestión de la síntesis. La metafísica, ya sea clásica o moderna, piensa el ser de lo ente bajo el mismo esquema metafísico, bien tome como referencia primera a la substancia, bien al sujeto. El arte es relevante para la metafísica porque en él se pone claramente de manifiesto cómo el dinamismo de la propia historia de la metafísica, aun bajo el signo opuesto del realismo y del idealismo, se mantiene *fundamentalmente* dentro del mismo tipo de categorías.

Pero, el texto de Heidegger no detiene la cuestión de la estética, de la *αἴσθησις*, en el arco de la historia metafísica que se cierra en el idealismo absoluto de Hegel, sino que en uno de esos giros sorprendentes pero, al mismo tiempo, iluminadores

[25] Baumgarten, que fue discípulo de Wolff y que pensó, por tanto, bajo los principios de la metafísica racionalista, tomó el nombre para esta disciplina de la voz griega *αἴσθησις*. Baumgarten en su *Metaphysica* definió la estética del siguiente modo: *Scientia sensitive cognoscendi & proponendi.* La estética es un estudio científico de la sensibilidad donde el genitivo ha de entenderse, como dice Molinuevo, tanto en su sentido objetivo como subjetivo (cf. Molinuevo, J. L.: *La experiencia estética,* Síntesis, Madrid, 2002, p. 94).

[26] *El origen de la obra de arte*, p. 97.

dice lo siguiente: «Hoy llamamos a esta percepción vivencia».[27] Y añade lo siguiente: «La vivencia no es solo la fuente de la que emanan las normas que rigen el deleite artístico, sino también las que rigen sobre la creación estética. Todo es vivencia, pero quizás, sea la vivencia el elemento en el que muere el arte».[28] Y, al final del epílogo, allí donde traza sumariamente la historia de la metafísica, añade un último momento a los ya presentados: «La objetividad pasa a ser vivencia» (*Die Gegenständlichkeit wird zum Erlebnis*).[29] Pero la cuestión de la vivencia no solo está presente de manera importante en el epílogo, como vemos en estas referencias, sino que también lo está desde el comienzo del texto, cuando, tras aludir al círculo que hemos señalado y nombrar algunos lugares donde pueden verse algunas obras de arte, Heidegger dice esto: «Pero la tan invocada vivencia estética tampoco puede pasar por alto ese carácter de cosa inherente a la obra de arte».[30] Heidegger aquí nombra como vivencia a la experiencia general que hace de la obra de arte, por ejemplo, un motivo para el disfrute o para la creación. Pero, como vemos, la cuestión de la vivencia, como lugar donde nace la experiencia estética, tiene una relación estrecha con la estética metafísica, pues Heidegger no solo alude a la vivencia de este modo general, sino de un modo específico en la medida en que aparece dentro de la historia de la metafísica como el momento que sigue al de la objetividad. Este momento corresponde, como ha señalado Kocklemans, al neokantismo,[31] pero también, evidentemente, a partir de Dilthey, alcanza a la fenomenología. Entremos en esta cuestión.

Efectivamente, que la vivencia se torne en una «trans-formación» de la objetividad viene a significar que esta está sustentada en el modo de comprensión de la metafísica de la subjetividad moderna, pero que, a su vez, tiene su origen a través de la realidad efectiva en el concepto de ἐνέργεια de la metafísica clásica. La vivencia, digamos desde aquí, de manera general, es, en primer lugar, la manera en la que el sujeto está referido intencionalmente a lo que él mismo no es; en segundo lugar, es el modo como esa intencionalidad se comprende dinámicamente, es decir, la vivencia lleva en sí la ejecutividad mediante la cual el objeto se torna presente a la conciencia del sujeto; y es, por último, el modo por el que el sujeto queda afectado, por decirlo así, por aquello a lo que intencionalmente tiende. De toda vivencia, podríamos decir, queda en mayor o menor grado una marca en la sensibilidad del sujeto por lo que, no solo se nos muestra la vivencia en su carácter ejecutivo, sino también en su carácter pasivo. La cuestión que es relevante para una fenomenología del arte es ver si para el saber del arte, para su verdad, la percepción sensible puede

27 Ibíd., p. 141.
28 Ibíd.
29 Ibíd., p. 144-145
30 Ibíd., p. 23.
31 Cf. *Heidegger on Art and Art Works*, p. 64-65.

y tiene que llevarse al cumplimiento teórico de la evidencia, de modo paralelo a cómo para Hegel el resto de la sensibilidad en el arte había de ser negado, elevado e integrado por el concepto en la filosofía. ¿Puede la experiencia estética quedar plenamente reconducida y elevada a una experiencia teórica?

Pues bien, para Heidegger, la cuestión acerca del origen de la obra de arte, plantea si lo bello y lo bueno, como valores del comportamiento no teórico, ponen en juego otro modo de pensar la verdad que el de la ciencia.[32] La vuelta al origen de la obra de arte debe abrir el espacio para pensar la verdad para ese ámbito no teórico, el cual antes que ser entendido como el que es posible metafísica o nouménicamente mediante la libertad, como en Kant, ha de serlo, como ya puso de manifiesto el joven Heidegger, como un saber conducirse en el mundo. Desde esta perspectiva, el estudio de la obra de arte también podría ser entendido como un ensayo de aquello que tempranamente ya se determinó como hermenéutica de la facticidad, donde el *Dasein* quedó desligado de todo concepto de la metafísica clásica y de la moderna, pero también de toda identificación con la vivencia. El *Dasein*, dice Heidegger en *Ontología* (*Hermenéutica de la facticidad)*, las conocidas lecciones de 1923, no es un trozo de madera ni una planta pero tampoco consta de vivencias ni es un sujeto que está frente a un objeto.[33]

III. Saber de la estética, saber de la idea

Pero, desde esta vuelta a lo que está en el origen de la obra de arte, también se alumbra el comienzo *estético* del desarrollo de la metafísica que tendrá su consumación en Hegel y su más débil continuación en la comprensión del arte a partir de la vivencia en la fenomenología. En el epílogo a *El origen a la obra de arte*, este comienzo se pone en la idea. El origen de la metafísica tiene su comienzo cuando el ser de lo ente se concibió como *εἶδος*, el cual, a su vez, se concebirá como *μορφή*. Por tanto, la cuestión fundamental es de qué modo se constituyó la historia esencial de la metafísica, que Heidegger traza aquí, a partir de la relación entre *αἴσθησις* y *εἶδος*.

Como se sabe, fenomenológicamente, con el término *εἶδος* se nombra al aspecto en el que algo se muestra o, mejor dicho, a los aspectos con los que las cosas se nos hacen presentes. Como sostiene Sallis, ya Heidegger en *Ser y Tiempo*, mostró que las cosas sensibles se muestran a sí mismas en tanto que cosas constituyendo en su relacionabilidad el mundo sin tener este aparecer que ser reflejo de una verdad inteligible.[34] Y este planteamiento sería llevado aún más lejos en *El origen de la obra*

[32] Cf. *El origen de la obra de arte*, p. 143.

[33] Cf. Heidegger, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1988, p. 47.

[34] Cf. Sallis, J., «La promesa del arte» en Duque, F. (ed.). *Sendas que vienen*, vol. 2, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, p. 88.

de arte, al centrarse aquí Heidegger «en el carácter sensible del arte».[35] El aparecer sensible de cómo se muestra algo es su aspecto, su *εἶδος*. El arte es el modo especialmente señalado en el que se nos muestra la cosa en tanto que aparecer sensible, en tanto que aparecer que muestra a la cosa en sus aspectos. Ahora bien, en este «dar a las cosas su aspecto» está indicado el problema de si la cosa se muestra totalmente en sus aspectos o en *un* aspecto, o si, por el contrario, no aparece completamente, quedando algo que permanece más allá o más acá de su aparecer sensible, o, incluso, si la cosa no es otra «cosa» que su mismo aparecer. Ciertamente, este planteamiento fenomenológico de lo que está contenido en el término «idea», nos predispone a comprender el origen mismo de la metafísica. La metafísica tiene su comienzo en la afirmación de que en el *εἶδος* la cosa nos muestra su ser en tanto que un aparecer sensible pero que la cosa, a su vez, no se sostiene en sí misma en este aparecer y, por tanto, fenomenológicamente, que tras este aparecer de la cosa sensible, hay un qué que la hace aparecer. Este «qué» ya no puede ser el aparecer sensible, sino lo otro de la sensibilidad: lo inteligible, es decir, lo que da el aspecto y es anterior al aparecer y también al desaparecer del aspecto sensible de la cosa. La metafísica nombra a la idea como lo que nos muestra lo que verdaderamente son las cosas. Así, lo opuesto a lo sensible, como el modo primero de aparecer, es lo inteligible y la idea, lo que lo hace aparecer, es decir, lo que muestra a la cosa en un *aspecto* no sensible que da al pensamiento lo que realmente siempre *es*, más allá de ese primer aparecer que no podía llevar en sí la razón de su propio aparecer.

Por esto, que la estética de Hegel se comprenda como la meditación más completa para pensar metafísicamente el arte, quiere decir, finalmente, que el arte en Hegel es pensando desde la idea y en tanto que su aparecer implica en su propia determinación el emerger de lo sensible, este aparecer lo es en razón de *la* idea. En la *Ciencia de la lógica* dice Hegel lo siguiente: «La idea es el concepto adecuado, lo objetivo verdadero, o lo verdadero en cuanto tal. Si algo, sea lo que sea, tiene verdad, la tiene por su idea, o sea algo tiene verdad solamente en la medida que es idea».[36] La idea corona el saber de la lógica o metafísica en tanto que, en ella, se alcanza la unidad determinada del concepto subjetivo y de la objetividad. En las *Lecciones*, se dirá que la idea es una «*unidad* concreta entre el *concepto* y la *objetividad*».[37] En la idea ya no hay oposición entre concepto y objetividad, sino que toda objetividad ha sido integrada en el saber del concepto. Por ello, la idea es «la totalidad que es efectivamente real y verdadera».[38] Pero, prosigue Hegel aquí, la idea no es solamente verdad, sino también *bella*, de tal manera que todo lo que se nos manifiesta como

[35] Ibíd.
[36] *Ciencia de la lógica*, p. 311.
[37] *Lecciones sobre la estética*, p. 82.
[38] Ibíd., p. 84.

bello es en tanto que tal un aparecer de la idea. Y, justamente, es en virtud del saber de la idea como lo sensible ha de renunciar a cierta autonomía, es decir, a la inmediatez de su ser.[39] Todo lo que en un primer momento pareciera que se nos da de manera inmediata, como por sí mismo, en su *fondo* se nos muestra a través de la mediación de la idea. El aparecer sensible viene a estar, de este modo, fundamentado metafísicamente en la idea. Lo que se muestra o se re-presenta en sus aspectos lo es siempre de una unidad ontológica previa: la que integra la objetividad en el concepto. Sin esta unidad, que reúne en sí todos los diferentes modos del mostrarse sensible, no podría determinarse el qué del aparecer. En la idea es vista toda la realidad, no porque toda ella esté contenida en la idea, sino porque todos los modos en los que se nos muestra lógicamente el ser en sus determinaciones quedan reducidos *fenomenológicamente* a la idea: la lógica muestra cómo las categorías más abstractas en las que pensamos el ser, aquellas que nos lo muestran en su inmediatez, pueden reducirse al modo más fundamental y concreto en el que se hace visible todo otro modo de aparecer. La lógica, por decirlo de otra manera, determina en el saber del concepto todo aparecer como aparecer sensible. Por eso no es extraño que el saber de la lógica se cierre en el círculo de la idea absoluta y que lo que sea la metafísica venga, por ello, a coincidir con la lógica cuando en esta ya se ha alcanzado la integración de todo lo que en principio se presentaba como lo otro de sí del concepto en el propio concepto. La metafísica, de esta manera, da razón del por qué y del cómo las cosas se nos muestran sensiblemente. La idea hace posible el aparecer de todo aparecer, pero, *al mismo tiempo*, el saber de este aparecer. Desde el punto de vista de Hegel, la percepción sensible que, al decir de Heidegger, da la consideración estética al arte cuando aquella se toma en un sentido amplio, no puede ser lugar para la verdad definitiva y ha de ser, por ello, mediada y trascendida hasta llegar a un saber último en el orden del conocimiento pero primero en el orden del ser que da razón de la propia percepción sensible y de los problemas que filosóficamente siempre la han acompañado.

En este sentido, no es extraño que la primera sección de *El origen de la obra de arte* lleve por título, «la cosa y la obra» y que este título, cuando lo traemos a colación desde la consideración estética del arte que se arraiga en la percepción sensible, nos recuerde, más allá de las propia interpretaciones de la cosa recogidas por Heidegger en este ensayo,[40] el capítulo II de la *Fenomenología* donde, precisamente, Hegel aborda la figura de la percepción sensible en relación a la cosa recogiendo allí los problemas y paradojas que la filosofía ha señalado tradicionalmente en torno a este modo de conocimiento. Hegel muestra cómo la certeza sensible, que

39 Cf. Ibíd., p. 85.

40 Sobre esas interpretaciones puede verse: Sadzik, J., *La estética de Heidegger*, Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1971, pp. 20-34; Kockelmans, J., *Heidegger on Art and Art Works*, pp. 112-124.

quería ser conocimiento de lo singular, está atravesada por la universalidad de los dos momentos de la percepción sensible: el del yo y el del objeto y que, por tanto, el modo en el que aparece requiere de lo que no estaba dado en la conciencia, de lo que no se presentaba aquí y ahora. «Aquel principio —dice Hegel— *nace* para nosotros, por lo que nuestro modo de acoger la percepción no es un acoger que se manifiesta, como el de la certeza sensible, sino necesario».[41] La verdad de lo que se manifiesta en la certeza sensible está solamente en la percepción sensible en tanto que el simple aparecer de lo sensible solo es posible mediante la universalidad que ya estaba mediando en la percepción y, por tanto, a su vez, en la certeza.

Pero, también, la exposición de la figura de la percepción sensible muestra esta universalidad como una negación de la unidad de la cosa, pues esta se nos presenta tanto en una pluralidad de determinaciones en la cosa misma como en una relatividad de la cosa frente a otras, de tal modo que, finalmente, la figura de la cosa, como algo que subsiste en sí mismo, en el devenir de la *Fenomenología*, se derrumba.[42] La cuestión acerca de la coseidad (*Dingheit*) de la cosa muestra, por tanto, el derrumbe de la cosa, porque esta solo es para sí en tanto que negación absoluta con toda otra cosa. Y es así como la descripción fenomenológica de la cosa da paso al saber del entendimiento.

Para nosotros es importante subrayar de este análisis lo siguiente: que Heidegger, al igual que Hegel, propone la cuestión de la verdad de la cosa en la percepción sensible y no en la certeza, pero que Heidegger, a diferencia de Hegel, se preguntará si es posible, por decirlo así, detener la reflexión en la cosa misma y mostrar la verdad de su aparecer sin que la cosa misma acabe derrumbándose por su interna negatividad. Para Heidegger, la coseidad de la cosa, antes que verla en relación a las simples cosas en sus múltiples determinaciones, habría que tomarla en relación con *una* cosa, la de la obra de arte, porque, en definitiva, será la obra de arte la que muestre el carácter de cosa como aquello que no se derrumba. Admitir que la cosa no tiene en ella la verdad de su aparecer es abrir el camino de la especulación metafísica donde se busca la verdad de lo que aparece sensiblemente más allá de la propia percepción sensible. Este «más allá» hace, sin embargo, referencia a ese otro modo de percepción: el que corresponde a la percepción intelectual. Con él propiamente se determina el saber como conocimiento metafísico.

IV. Saber de la idea, saber de la *νόησις*

En las lecciones del semestre de invierno de 1931-32, que llevan por título *De la esencia de la verdad*, Heidegger estudia el significado y el alcance de la *νόησις* como

41 Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, F.C. E., México D. F., p. 71.
42 Cf. Ibíd., p. 79.

principio del conocimiento metafísico a partir de la idea. Pues bien, la idea desde un punto de vista fenomenológico es lo que se ve en el acto de ver. En un primer sentido es, por tanto, el contenido que corresponde a un acto. A este contenido, Platón, dice Heidegger, «lo designa también como *νοεῖν* percibir, o *νοῦς*, razón (*Vernunft*) en sentido estricto: la facultad de percibir (*vernehmen*)».[43] Y agrega, «el *νοεῖν* de Parménides, Platón lo toma como *ἰδεῖν* de la *ἰδέα*...».[44] Ahora bien, en esta correlación entre el contenido noemático y el acto noético, esto que aparece, o mejor dicho que comparece, es la visión como «algo que se ofrece *en tanto que* siéndolo».[45] Y «comparecencia», apunta Heidegger, es lo que los griegos llamaban *παρουσία* que, abreviadamente, se nombra como οὐσία, es decir, *ser.*[46] En la idea, com-parece el ser en tanto que es, es decir, la οὐσία. En el acto de ver la idea, de intuirla, en la unidad de tal acto, «alcanzamos a ver, vislumbramos, *lo que* cada ente es y *cómo* lo es, dicho brevemente: el *ser* de lo ente»,[47] un ser de lo ente que ya viene marcado, determinado en su comparecer, como *οὐσία*. Es en el percibir mismo del *νοεῖν* donde se alcanza la razón de lo que aparece o, dicho de otra manera, lo que aparece se nos da en tal acto esencial o substancialmente. Vemos el ente en la percepción sensible, pero alcanzamos a ver el *ser* de lo ente en la idea, puesto que solo en la idea se percibe lo que cada ente es y cómo es, es decir, en la intuición de la idea se ve lo que verdaderamente es el ente que no aparece a la simple percepción sensible. La metafísica es la comprensión de lo ente, como vimos también con Hegel, que viene de la idea, la comprensión que tiene lugar *a la luz de la idea*. Y Heidegger, sostiene que, justamente, lo que la idea hace posible es dejar pasar a su través el *ser* del ente. Frente a la opacidad del conocer que se da en la percepción sensible, se levanta el conocer que se da a la luz de la percepción intelectual, porque es ahí donde se desgarra esa primera presentación de lo que algo es, para mostrarnos, lo que verdadera, esencial o metafísicamente es. El conocimiento especulativo de la metafísica se eleva así hasta alcanzar la idea porque es la idea la que hace transparentar lo que las cosas son. En esta transparencia, que procura la idea, el ser se torna visible al mirar del entendimiento.

Pero, Heidegger, en su particular lectura de la alegoría de la caverna, también expone algo que será fundamental para la metafísica del idealismo: la intuición que

[43] Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA 34], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1988, p. 52; trad. cast., de A. Ciria, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Herder, 2007, p. 59.

[44] Ibíd.

[45] *De la esencia de la verdad*, p. 58.

[46] Cf. Ibíd., p. 58. Recuérdese que Heidegger, en su comentario a la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, piensa la *παρουσία* como el «estar-con-nosotros» (*Bei-uns-sein*) lo absoluto (cf. Heidegger, M., *Holzwege* [GA 5], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977, p. 130).

[47] *De la esencia de la verdad*, p. 59.

hace accesible el qué de la cosa a la mirada intelectual tiene en su fondo una motivación práctica: solamente quien habitúa su mirada a ver las cosas, los entes, a la luz de las ideas, estará en condiciones de la liberarse de la oscuridad de la caverna. El ver siempre requiere del hábito del aprender a ver, de la rectitud de saber dirigir adecuadamente la mirada allí donde los entes se hacen visibles en su *ser*. «*Iluminar, aclarar*, —dice Heidegger— significa entonces desbloquear, liberar, hacer libre».[48] Porque, a diferencia de la comprensión de la libertad que es un simple desasirse de algo, desvincularse de algo, la verdadera libertad requiere siempre el asimiento o vinculación con una idea. Solo en el ver lo que se hace transparente en la idea, se supera la falta de claridad que está atenazada en el vaivén de la percepción sensible. Sin la idea, ni siquiera podría saberse que la caverna es el lugar de las sombras, ni se encontraría el sobre qué tendría que basarse el trabajo del *querer* desacostumbrar nuestro mirar a ellas. Metafísicamente, toda salida de la caverna requiere de un proyecto que orienta el comportamiento de la mirada desde las sombras hasta la luz, donde la verdad es vista a la luz del ser del ente. Sin claridad, no hay liberación, sin saber, no hay claridad, sin idea no hay verdad en la comparecencia del ser. La causa de la libertad requiere de la razón en la que la comparecencia de lo que son las cosas nos compromete en un proyecto. Sin ideas, no sabríamos muy bien sobre qué tendría que estar fundado el esfuerzo o trabajo de salir de la caverna porque, como reitera Heidegger, esto, en definitiva, depende de una vinculación con la luz.[49]

Pero la idea no solo fundamenta de este modo el saber práctico, sino también el saber de la estética como disciplina metafísica. En estas lecciones sostiene Heidegger que con la *ἰδέα*, en torno a la cuestión de lo bello, tiene lugar el comienzo de la estética. En el apéndice al parágrafo 28, donde Heidegger estudia el ámbito de lo perceptible en la *República*, dice lo siguiente: «`Bello´ es la máxima distinción en el decir griego: ciertamente, no encantador, agradable y hecho para el disfrute y el placer, no «estético», aunque (precisamente aquí) con la *ἰδέα comienza* (*beginnt*) ya la estética».[50] La estética, que comienza aquí, tendrá su acabamiento en el momento en el que la belleza se torna en la idea de lo bello en el pensamiento de Hegel. También aparece en estas lecciones, por cierto, la tesis que recorre *El origen de la obra de arte*: «Pero para entender qué es la obra de arte y el arte poético en cuanto tales, la filosofía tiene primero que desacostumbrarse de concebir el problema del arte como un problema de la estética».[51]

Pues bien, desde Platón, puede comprenderse más cabalmente lo que significa el idealismo de Hegel como aquel en el que se lleva a cabo la síntesis última entre

[48] Ibíd., p. 66.
[49] Cf. Ibíd. p. 67.
[50] Ibíd., p. 310; GA 34, p. 330.
[51] Ibíd. p. 70.

la filosofía práctica y la filosofía teórica y como aquel en el que también se funda la estética como teoría acerca del saber del aparecer sensible en la metafísica de la idea. En Hegel, la exigencia del saber filosófico, viene dada como una exigencia absoluta que alcanza su efectivo cumplimiento en el saber de la realidad (*Wirklichkeit*). Que esta forma de saber sea denominada como «idealismo absoluto», significa que lo absoluto del saber no se contenta con menos que con lo absoluto de la realidad, lo cual, en el contexto de la metafísica moderna, implicaba la superación definitiva en la idea del desgarro entre subjetividad y objetividad. Ahora bien, desde sus inicios en la metafísica platónica, la idea se alcanza mediante el esfuerzo de la dialéctica, pero su conocimiento se nos da a través de ese otro modo de percepción que abre las puertas al saber especulativo: el de la *νόησις*.

La relación entre *αἴσθησις* y *νόησις* es fundamental para comprender la lectura fenomenológica que Heidegger hace de la constitución del pensamiento metafísico y, específicamente, de la estética. Pero, siguiendo las indicaciones que el propio Heidegger da en el epílogo de *El origen de la obra de arte*, si la *αἴσθησις* en la fenomenología se había transformado en «vivencia», entonces, si la fenomenología entra a formar parte de esta historia de la metafísica, también tendrá que aparecer en ella la cuestión de la *νόησις* en relación a la *αἴσθησις*. Entremos ahora para cerrar nuestro propio círculo en esta relación tal y como es presentada en las *Investigaciones lógicas*.

V. Saber de la νόησις, saber de la αἴσθησις

Como es bien conocido, es la Investigación quinta donde Husserl elucida el concepto de fenómeno a partir de la vivencia.[52] Qué sea la vivencia se torna una cuestión fundamental en la fenomenología porque en ella entra en juego el modo como el sujeto está en relación con aquello que está objetivamente (*Gegenständlichkeit*) frente a él y lo que, en dicha relación, se torna verdadera o efectivamente real (*Wirklichkeit*). El análisis en Husserl parte del equívoco por el que se llama

[52] La Investigación quinta, en su segunda edición, recoge la reconstrucción de la fenomenología trascendental de *Ideas I* tras el fracaso de la posición realista de la primera edición. En este fracaso juega un papel fundamental la dificultad que presenta en la concepción realista la captación de lo categorial. Haciéndose eco de la conferencia impartida en 2010 en la Universidad Católica de Perú por García-Baró, dice San Martín que el esquema realista de la primera edición fracasó porque Husserl no pudo explicar la captación de las categorías ni el presupuesto de esa cosmovisión realista (cf. San Martín, J. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015, p. 69). Rizo-Patrón de Lerner ha visto que, a partir de 1903, Husserl se dio cuenta de que no bastaba con la descripción de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo y que era necesaria una crítica radical a la razón que es la que da lugar a la fenomenología trascendental. La cuestión fundamental que abre esta crítica es hacer composibles para el conocimiento tanto la justificación de la evidencia de la idealidad —punto de vista objetivo— como la evidencia de la percepción adecuada —punto de vista subjetivo— (cf. Rizo-Patrón, R. «Génesis de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una obra de irrupción», *Signos filosóficos*, 7, 2002, p. 241).

«fenómeno» (*Erscheinung*) tanto a la vivencia en la que consiste el aparecer mismo del objeto como al objeto que aparece como tal. Por ejemplo, por «fenómeno» podría entenderse tanto la vivencia concreta de una percepción sensible como el objeto mismo que en dicha percepción está presente.[53] Pues bien, aunque el punto de vista de la psicología empírica establezca que la vivencia está conformada por contenidos reales, esto es, que surgen a partir de un objeto que está realmente ante la conciencia, la mirada fenomenológica puede dejar fuera de consideración o atención ese contenido supuestamente real. Para la fenomenología, la relación fundamental no es la de la unidad de lo real y lo psicológico, sino la de su correspondencia intencional. Pero, lo interesante, en este sentido, es que Husserl afirma que los fenómenos no aparecen, sino que son vividos: «Como pertenecientes a la conexión de la conciencia vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos (*Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt*)».[54] El concepto de fenómeno queda aquí desvinculado del aparecer de la cosa quedando reducido a la vivencia. La vivencia no lo es del aparecer del objeto, no lo es de algo trascendente a la propia conciencia, sino de algo que se da inmanentemente en ella. La experiencia de este aparecer en la conciencia es la vivencia y, en tanto que es inmanente, el fenómeno es comprendido, como decimos, desde la patencia de la *αἴσθησις*. Ciertamente, de esta manera, este yo no se comprende ya metafísicamente, como sustancia o sujeto, pero tampoco se comprende como un sujeto trascendental puro al modo kantiano, un sujeto definido mediante formas aprióricas de la sensibilidad y del entendimiento, sino como un yo que se define a partir de la variada experiencia de los distintos modos de vivencia. Sin embargo, a pesar de que ya Husserl no piensa el yo ni metafísica ni puramente al modo kantiano, sí sigue comprendiéndolo, en tanto que es definido por las vivencias, desde la experiencia interna de la *αἴσθησις* en un sentido general. El contenido vivencial del aparecer de un objeto se nos da, en principio —esto tendrá que ser matizado después— en la re-flexión como la experiencia de una afección sensible. Pero, además, junto a esta primera acepción de conciencia, hay otra que es fundamental para comprender lo que está en juego en la indicación dada por Heidegger: conciencia es también la percepción interna que acompaña a las vivencias presentes y está referida a ellas como su objeto. Husserl distingue aquí la percepción interna sin más (la que es percepción de vivencias) y la percepción adecuada que es la que se torna evidente. Para Husserl, este último concepto de vivencia es más originario y estrecho que el primero y en su descripción

53 Cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [Hua, XIX/1], Panzer, U. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1984, p. 359; trad. cast., M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas* (*II*), Alianza Universidad, Madrid, 2006, p. 478.

54 Hua XIX/1: p., 360; trad. cast., p. 478.

encontramos el curso del tiempo que aparece internamente a la conciencia, tiempo que está desligado completamente del concepto de tiempo del mundo real. «La reducción a lo fenomenológico —dice Husserl—, da por resultado, esta unidad de la `corriente de las vivencias´, unidad cerrada en sí realmente y que se despliega en el tiempo».[55] De este modo, la percepción interna viene a situarse como más originaria, porque lo propio del contenido de una vivencia es que puede ser percibida internamente en el transcurso del tiempo inmanente. Y a partir de la evidencia de la proposición cartesiana, Husserl, extiende, en esta segunda concepción de la conciencia, la esfera de la percepción adecuada a la retención y al recuerdo. La percepción interna es conocida desde la *αἴσθησις* como la experiencia originaria en la que la conciencia se da a sí misma como una vivencia. Dicho de otra manera, que se defina a la conciencia como «percepción interna» implica que la conciencia, si se gana a sí misma mediante la vuelta de la reflexión, es gracias a la percepción en la que se experiencia en la patencia de sí misma. No hay una reflexión trascendental que pudiera descubrirnos una ontología general como formas aprióricas puras de la subjetividad sin esa experiencia interna primera de la percepción sensible. Lo categorial, como veremos, entra en la fenomenología a partir de la propia sensibilidad y de los actos de la subjetividad. Pero, con esta segunda acepción, arribamos al tercer concepto de vivencia: la intencional, la cual hace posible comprender de qué modo la conciencia está en relación con el mundo o, más concretamente, de qué modo están las vivencias en relación con los objetos del mundo. Pues bien, a tenor de esto, dice Husserl lo siguiente: «El mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el `mentar´ el mundo (*Die-Welt-Meinen*), pero el mundo mismo es el objeto intencional (*intendierte Gegenstand*)».[56] Y, tomando esta diferencia como la fundamental, prosigue:

> Es indiferente para esta distinción —lo advierto expresamente una vez más— la posición que se tome frente a los problemas de lo que constituya el ser objetivo, el verdadero, real en sí del mundo *(das wahre, wirkliche An-sich-sein der Welt)* o de otro objeto cualquiera, y de cómo se defina el ser objetivo en cuanto `unidad´ frente al ser pensado subjetivo con su `multiplicidad´; de la misma manera en que se puede oponer el sentido metafísicamente del ser inmanente y trascendente, etc.[57]

Husserl ve aquí una distinción anterior a la metafísica o, más concretamente, a los dos modos fundamentales en los que se nos ha dado históricamente —realismo e idealismo— y que quedan re-unidos en la metafísica de la idea en Hegel. La fenomenología en las *Investigaciones lógicas* vendría por ello a situarse en un momento

55 Hua XIX/1: p., 369; trad. cast., p. 484.
56 Hua XIX/1: p. 401; trad. cast., p. 504.
57 Ibíd. Traducción modificada.

anterior al inicio de la metafísica con la filosofía platónica y también, a su modo, en un momento posterior a su consumación en la filosofía hegeliana. La fenomenología pretende situarse más allá de los problemas que tanto el realismo clásico como el idealismo moderno plantearon, y en este sentido es en el que sostiene Husserl que las distinciones de la fenomenología son anteriores a las que se originan dentro de la metafísica, pero, ello implica que no puede darse una reflexión o vuelta a sí del propio sujeto donde este encontrara una vivencia intencional específica en la que quedara apresado intuitivamente todo el contenido de la conciencia y que pudiera agotar, asimismo, el contenido del mundo. No hay algo así como la posibilidad de una síntesis en la que detrás del haz de vivencias intencionales se nos muestre fenomenológicamente en su totalidad la relación del yo con el mundo. No hay modo, para decirlo de otra manera, en el que se nos manifieste el yo y los objetos del mundo sin el concurso de las diferentes vivencias intencionales, es decir, no hay modo, en definitiva, de *negar, superar* y *cancelar* esta correlación, que queda, por ello, salvaguardada por la fenomenología como un *a priori*. Y es, justamente, esto lo que le impediría transformarse a la fenomenología en un saber metafísico.

Desde lo dicho hasta aquí, la práctica de la reducción fenomenológica presupone siempre la irreductibilidad de la diferencia que se da en la relación entre vivencia y objeto intendido, y, a su vez, la irreductibilidad del carácter sensible de la propia vivencia, aunque dicha vivencia pudiera llevarse hasta su plenificación en la evidencia. Pero, ¿en qué puede basarse Heidegger para afirmar que la objetividad pasa a ser vivencia? ¿Qué tiene que ver la vivencia con la objetividad cuando esta objetividad antes se había definido en virtud de la realidad efectiva? ¿En qué sentido puede incluirse la fenomenología dentro de esa historia metafísica de la estética que Heidegger traza en el epílogo? ¿Cómo puede ser entendido, entonces, lo lógico en la fenomenología si no puede rescindirse ese resto de sensibilidad que hace posible la vivencia? Pues bien, esas preguntas nos orientan al contenido fundamental de la Investigación sexta y de la relación allí expuesta entre la *αἴσθησις* y la *νόησις*. Lo dicho en la Investigación quinta ha de ser completado con el contenido de aquella investigación, que tan decisiva fue para el propio Heidegger, donde se estudia la relación entre los dos modos de la intuición, la sensible y la categorial. La cuestión no es fácil puesto que lo enunciado en dicha relación no puede ya concebirse al modo ni de la metafísica realista ni de la metafísica idealista, donde lo categorial era reconocido como algo que ontológicamente, o bien estaba ya en los entes substancialmente, o bien en el sujeto, o bien en lo absoluto como resultado especulativo del desarrollo de la relación del sujeto con la sustancia. Pues bien, las *Investigaciones lógicas* tenían que afrontar la cuestión de lo lógico, es decir, la cuestión fundamental de las categorías y no quedarse, evidentemente, en el ámbito de la descripción de los modos en los que se nos presentan las vivencias y aquello a lo que estas apuntan.

La tesis de Husserl, como ha escrito Xolocotzi, es que la *αἴσθησις* «es el acceso primero y fundacional al mundo y a las cosas. Que todos los demás caracteres

pertenecientes al mundo se construyen sobre la base de las αἴσθησις parece ser en la tradición una tesis inconmovible».[58] Efectivamente, las formas categoriales se constituyen *sobre* la sensibilidad y en esta constitución forman una nueva objetividad. «Los enlaces sensibles —dice Husserl— son momentos del objeto real».[59] Sin embargo, «las formas del enlace categorial son «formas que se constituyen objetivamente en los actos sintéticos edificados sobre la sensibilidad».[60]

En el acto de la percepción sensible, un objeto se hace presente *in persona* y se constituye como acto de modo simple; sin embargo, sobre la base de estos actos fundantes aparecen los que pertenecen al orden categorial que son los únicos actos en los que puede encontrar cumplimiento el pensamiento enunciativo.[61] Efectivamente, lo enunciado en un acto enunciativo no puede alcanzar cumplimiento en la intuición sensible y no solo porque en toda percepción, como ha señalado R. Rodríguez, «hay siempre un excedente (*Überschuss*) que no puede ser cumplido por el contenido perceptivo que la intuición presenta»;[62] por ejemplo, en el «es» de la cópula o en las constantes lógicas, sino porque la simple aprehensión de lo sensible *qua* sensible, —la aprehensión de una nota sensible *como* nota, de una forma sensible *como* forma— requiere del concurso de una esfera que ya no es la de la sensibilidad. Esta esfera para Husserl, siguiendo la tradición, es la del «entendimiento» (*Verstand*). Para Husserl, la cuestión fundamental es que las formas categoriales se constituyen objetivamente a partir de actos sintéticos que se erigen sobre la sensibilidad, pero de tal manera que en la propia constitución de la sensibilidad, en el propio decir de la cosa en su aspecto sensible, ya no estamos solo en la esfera de lo sensible. Por ello, los actos categoriales no alteran el modo como se nos muestran las cosas sensiblemente, aunque la formación de las categorías esté fundada fenomenológicamente en el carácter universal del acto objetivante.[63] Que sea en las categorías y no en la percepción sensible donde se lleve a cabo el cumplimiento del conocimiento quiere decir que este no puede venir, evidentemente, dado de los contenidos sensibles mismos en su modo primario y primero de mostrarse en la percepción, sino en el modo en el que son conocidos, es decir, en las intuiciones acerca de esos contenidos. Pero esta intuición ya no puede ser la sensible, sino aquella a través de la cual *vemos* a los

[58] Xolocotzi Yáñez, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y Tiempo, Plaza y Valdés, 2004, p. 82.

[59] Hua XIX/ 2, p. 684; trad, cast., p. 712.

[60] Ibíd.

[61] Cf. Hua XIX/2, p. 675.

[62] Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 176.

[63] Cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [Hua, XIX/2], Panzer, U. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1984, p. 704; trad. cast., M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas* (*II*), Alianza Universidad, Madrid, 2006, p. 726.

objetos dados sensiblemente en sus relaciones. De nuevo, la categorial. No se trata de que primero aprehendamos las cosas sensiblemente y luego apliquemos sobre ellas las categorías como formas aprióricas, sino que los aspectos sensibles ya son percibidos categorialmente, es decir, los aspectos de las cosas ya se nos muestran de un modo que no es *solo* sensible, pero tampoco —y aquí está la relevancia, en este punto, del pensamiento de Husserl— *solo* categorial. No es que sea un contrasentido el postular una sensibilidad sin categorías, sino también el postular un entendimiento desligado de la facultad de la sensibilidad. «Por la naturaleza de las cosas —dice Husserl—, todo lo categorial descansa últimamente en una intuición sensible, es decir, una intelección del entendimiento; un pensar en el más alto sentido, que no se funde en una sensibilidad, es un contrasentido (*Widersinn*)».[64] Heidegger reiterará en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, precisando los malentendidos de la intuición categorial, las palabras de Husserl: «Un pensar que no tenga fundamento en la sensibilidad es un contrasentido (*Widersinn*)».[65] La percepción sensible está atravesada por la intuición categorial. Lo categorial se alumbra a través de un acto que Husserl llama de ideación o de abstracción ideativa (*ideierende Abstraktion*) mediante el cual se ve la constitución universal o ideal de lo que se nos daba sensiblemente. A esto que es universal lo llama Husserl, siguiendo la termología clásica, las especies que están contenidas en lo particular y de tal modo que, como ha escrito García-Baró, la intencionalidad «se explica por la relación de especie a caso singular donde la especie es el objeto intendido y los casos singulares (infinitos posibles) son los actos empíricos, psíquicos, de mentarlo, sobre todo por lo que hace a una de sus partes empíricas».[66]

Que la objetividad pase en la fenomenología a ser vivencia, no significa que la objetividad, tal y como se concibió en el pensamiento moderno, pase a ser asunto del sentir de un sujeto, sino que la vivencia como vivencia intencional está referida a lo universal, que la sensibilidad está ya constitutivamente informada mediante lo categorial, que la percepción sensible requiere de la ideación como el acto que nos hace accesible *ver* la trama eidética que vertebra, por decirlo así, las propias percepciones sensibles. Que lo categorial se explique como un acto relacionante que tiene en su base siempre a la percepción sensible, implica que la base misma de la intuición de las categorías está en esa percepción sensible que es la vivencia. Por ello, puede decir Heidegger, que tan bien conocía la Investigación sexta de

[64] Hua XIX/2: p. 712; trad. esp., p. 732.

[65] Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [GA 20], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1979, p. 94. Trad. cast., J. Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, p. 96.

[66] García-Baró, M., *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de* Investigaciones lógicas, *de Edmund Husserl*, Universidad de Comillas, Madrid, 2008, p. 66.

Husserl, que la objetividad pasa en la fenomenología a ser vivencia. En definitiva, lo que expone la fenomenología es que la cuestión de la objetividad es una tarea de constitución categorial de la sensibilidad llevada a cabo por un sujeto que tiene a las vivencias en el *fundamento* de su actividad. Esta constitución de lo categorial se nos hace visible a través del acto de ideación. Pero, este acto, a su vez, ya no puede tener como correlato suyo el objeto real, el objeto de la percepción sensible, sino que su objeto es lo ideal. Que esto ideal sea concebido como la esencia que está constituyendo internamente los hechos, tal y como aparece en *Ideas I*, es algo que está nombrado en la constitución categorial de la sensibilidad en la segunda edición de la Investigación sexta.

Pues bien, aunque Husserl ya no piensa el sujeto a partir del esquema de la metafísica ni de la filosofía trascendental, ni piensa la relación entre el sujeto y el mundo como una relación que puede ser superada en el saber absoluto de la razón, sigue manteniendo la tesis, en el lectura de Heidegger, platónica en el fondo, de que solo en lo ideal, solo en la constitución ideal de lo mostrado sensiblemente, puede conocerse verdadera y objetivamente lo que las cosas son, aunque aquí la idea ya no sea objeto del saber de la metafísica como en Hegel. Más bien, las *Investigaciones lógicas*, por el modo en el que presentan la constitución de lo categorial en la sensibilidad, están más cerca de la comprensión griega de la verdad en tanto que lo sensible se nos muestra bajo el aspecto de lo eidético, si entendemos este aspecto al modo como Heidegger comprende el *εἶδος*. Heidegger llega a decir que lo que las *Investigaciones* de Husserl habían encontrado de manera nueva era el rasgo fundamental del pensamiento griego e incluso, más allá de él, el rasgo que define fenomenológicamente a la filosofía como tal.[67]

Pero, si esto es así, lo que nos acerca al modo originario de comprensión de la verdad no es una metafísica de las ideas y el modo contemplativo/especulativo en el que vemos que algo es y cómo es, sino una fenomenología en la que lo dado en la sensibilidad se nos presenta en sus diferentes aspectos (*ἴδια)*, sin que estos aspectos queden referidos a sustancia o sujeto alguno. Esta tesis, que puede tomarse como lo que impulsa el ensayo sobre *El origen de la obra de arte,* ya estaba presente en *Ser y tiempo* cuando Heidegger, hablando del malentendido en el que tradicionalmente se había comprendido el concepto griego de verdad en favor de la tesis de que la verdad está en el juicio, dice lo siguiente:

> `Verdadera´, en sentido griego y más originariamente que el *λόγος*, es la *αἴσθησις*, la simple percepción sensible de algo. La *αἴσθησις* apunta siempre a sus *ἴδια*, es decir,

[67] Cf. Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens* [GA 14], Fráncfort del Meno, Klostermann, 2007, p. 99.

> al ente propiamente dicho accesible solo por ella y para ella, como por ejemplo, el ver a los colores, y en este sentido, la percepción es siempre verdadera.[68]

Efectivamente, el sentido originario de verdad está en la *αἴσθησις*. La percepción es siempre —aquí el adverbio es importante—, dice Heidegger, verdadera, no porque ella nos muestre completamente lo que es el ente de una vez y para siempre —esto solo puede hacerlo el pensar de la metafísica en la idea—, sino porque el ver de la percepción sensible nos muestra siempre un aspecto de la cosa: el ver los colores, el oír los sonidos, etc. Donde hay percepción, se descubren colores, sonidos, olores etc., cabe decir, se desocultan los modos en los que se muestra el ente, aunque a dichos modos les sea propio también, a su vez, un modo de ocultación, no solo porque la propia percepción sensible nos muestra al ente bajo un determinado aspecto y de tal modo que no es posible sin el concurso primero del entendimiento y luego de la razón, en el esquema kantiano, la simple re-unión de tales aspectos en un objeto superior, sino porque incluso cada una de esas percepciones sensibles lleva en sí, en su modo de aparición, también el modo de una ocultación. Por ejemplo, la misma muestra de un ente en la gradación de sus colores, en los diversos matices de estos, la relevancia de cada color en el conjunto de los demás, la fuerza de uno cuando, por ejemplo, hace debilitar a otros en el modo de su aparición, etc., todo esto, decimos, son ejemplos de cómo la percepción nos muestra siempre al ente bajo un aspecto, pero ella no puede dárnoslo bajo *el* aspecto en el que se nos vuelve manifiestamente claro en su totalidad.[69] Una consecuencia de esto es que, para Heidegger, el engaño en la percepción habría de tomarse como el modo en el que se hace pasar una cosa por otra,[70] pero, en modo alguno, el engaño de la percepción sensible se nos da como una ausencia de contenido de la percepción misma. El engaño es así un caso extremo en el que la mostración de un aspecto encubre otro que tendría que ser el que se manifestara con más relevancia. Es así como la *αἴσθησις* está más cercana al lugar en el que entra en juego la concepción de la verdad como *ἀλήθεια* y así cómo ya desde *Ser y tiempo* estaba pendiente rehacer, de alguna manera, el camino de la fenomenología para hacer accesible el ente en el modo originario en el que se nos muestra el ser de los entes más allá de toda percepción sensible que tiene lugar en el interior de la subjetividad.

68 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 56.

69 La relevancia de la percepción sensible como aquello a partir de lo cual se articula la precomprensión como estructura hermenéutica fundamental del *Dasein* ha sido estudiada en: Rodríguez, R., *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2015, pp.76-80.

70 Cf. *Ser y Tiempo*, p. 56.

VI. Conclusión

Pero esto nos sitúa en un problema decisivo para la fenomenología: ¿Cómo pensar la *αἴσθησις* sin recurrir a la vivencia por ser esta como el último resto de una metafísica de la subjetividad? ¿Cómo hacer que el fenómeno (*Phänomen*), que no es el aparecer vivido de la cosa, se nos muestre? ¿Cómo hablar del arte más allá de la de la experiencia estética? ¿Cómo entender originariamente el fenómeno? El camino o ensayo para resolver estas cuestiones es el que se afronta en su núcleo en *El origen de la obra de arte*. Ya no podemos seguir, desde el horizonte alcanzado en este diálogo implícito que estaba en el epílogo con Husserl y Hegel, los pasos que Heidegger ensaya. Solo podemos dejar indicado, para seguir pensando, que este modo de aparecer que no está sustentado en la vivencia está enraizado en la *φύσις*, que, como bien se sabe, es aquí denominada por Heidegger como «tierra» (*Erde).* Si la relación de la vivencia como vivencia estética con la obra de arte es el lugar donde el arte muere, la relación de la tierra con el mundo es el «lugar», mejor dicho, el modo, donde en la obra la verdad acontece. Como ha señalado Leyte, el arco del acontecimiento viene dado por el movimiento que viene dado por el significado verbal pero también preposicional de las expresiones «*poner en pie* un mundo» (*auf-stellen*) y *producir* la tierra (*her-stellen*), que son los dos rasgos esenciales para Heidegger en el ser-obra de la obra (*im Werksein des Werkes*).[71] Este movimiento, que pertenece a la obra de arte como el obrar un acontecimiento, podemos figurárnoslo como un despliegue horizontal que hace mundo en el mundo, es decir, que opera la constante apertura del mundo en un siempre nuevo poner en pie un mundo; pero también como un repliegue vertical en el que la obra de arte se retrae al producirse a su elemento cósico, es decir, se retrae a lo que no puede desaparecer de la obra misma. La piedra, la madera, el metal, el timbre de la palabra, son nombrados como lo que constituye la coseidad de la cosa que no puede desaparecer de la obra misma, aquello que no puede, en las palabras de Hegel, hacer que la cosa misma en tanto que obra se derrumbe. Pues bien, al retraerse la obra a su materia, emerge el movimiento de la tierra como un hacer entrar en juego en lo abierto del mundo a la cosa misma. «La obra de arte —dice Heidegger— sostiene y empuja a la propia tierra a lo abierto de un mundo».[72] Lo cósico de la obra de arte nos devuelve al abrigo de la tierra. La obra, como cosa que funda un mundo, nos retrotrae a lo que ya siempre, en el trasfondo del mundo, pertenecemos. Lo sensible del arte, de este modo, ya no tiene nada que ver con la inteligibilidad que provenía de las ideas que nos hacían visibles la constitución categorial de la sensibilidad, sino con aquello que aparece en la pugna y entrecruzamiento del mundo y de la tierra y que el arte revela

[71] *Post scriptum a…*, p. 34.
[72] *El origen de la obra de arte*, p. 79.

en su condición de cosa. Habremos de aguardar, para Heidegger, la muerte del arte mientras este siga comprendiéndose desde la vivencia estética. Solo de tal consumación, podrá llevarse y retraerse el arte allí donde la verdad acontece. Entonces, la inquietud por el saber intelectual del ser quedará sosegada y nos comprenderemos, en nuestra facticidad, desde una pertenencia a la verdad que no nos aísla y nos limita en las vivencias en el terrible momento del esfuerzo metafísico por desentrañar a la luz de las ideas la oscuridad de lo que se nos muestra sensiblemente, sino que nos expone, desde esa pertenencia originaria a la verdad, a su acontecer en la relación entre el horizonte del mundo y nuestra condición más *material*. Entonces, quizás, el arte, en este retraimiento a la espera del acontecer de la verdad, nos muestre lo que a la luz de las ideas el pensar de la metafísica nos había ocultado.

III

FILOSOFÍA CRÍTICA, METAFÍSICA Y FUNDAMENTACIÓN DE LA CIENCIA. LECTURAS HEIDEGGERIANAS DEL NEOKANTISMO DE BADEN[1]

Ángel Xolocotzi Yáñez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Lo que dice de pasada gente como Windelband y Rickert, que sólo tienen en común con Kant el utilizar su nombre, me es totalmente incomprensible.
Heidegger a Jaspers, 26 de diciembre de 1926[2]

I. Introducción

En octubre de 1925 Heidegger escribía a Jaspers que le comenzaba a gustar realmente Kant.[3] Este hecho no es secundario si tomamos en cuenta que en esos años el filósofo de Friburgo estará inmerso en la configuración de lo que sería *Ser y tiempo*, el cual, como sabemos, será publicado en 1927. El estudio de Kant va, pues, acompañado de la elaboración de *Ser y tiempo*. Quizás por ello se entiende el hecho de que el autor más citado en este libro sea precisamente Kant. Como ya han mostrado múltiples investigaciones, la importancia de Kant en la conformación de un libro como *Ser y tiempo* no puede ser subestimada.

Ahora bien, la relación de Heidegger con Kant pasó por varios momentos y se desplegó en diversas direcciones. Sin embargo, la publicación de sus primeras lecciones, así como de epistolarios y otros documentos muestran que gran parte de las problemáticas trabajadas por Heidegger fueron motivadas por propuestas provenientes de Kant, aunque retomadas y tratadas por las escuelas neokantianas de ese momento, tanto la de Marburgo como la de Baden.

[1] El texto que aquí se presenta es una ampliación temática de lo que el autor ha expuesto en publicaciones previas; especialmente en el libro *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, Plaza y Valdés, México, 2007, y en el artículo «Juicio y afectividad. Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert» publicado en *Studia Heideggeriana, vol. II: Lógos-Lógica-Lenguaje*, Teseo, Buenos Aires, 2012, pp. 13-34. Agradezco a Viridiana Pérez y a Jean Orejarena el trabajo de revisión del presente escrito.

[2] Heidegger, M., Jaspers, K.: *Correspondencia (1920-1923)*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2003.

[3] cf. Xolocotzi, Á.: *Una crónica de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger*, Ítaca-BUAP, México, 2011, p. 105.

Sabemos que el trabajo filosófico no se lleva a cabo sin referencia; más bien lo problematizado siempre se da a partir de otra propuesta, que no siempre es mencionada de forma explícita. Actualmente sabemos que Heidegger, aunque no lo señale expresamente, dialogaba, en un primer momento con sus contemporáneos y posteriormente con la tradición: «He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia».[4] Entre los «filósofos contemporáneos» encontramos precisamente a las escuelas neokantianas, que serán fundamentales para el despliegue temprano de la filosofía heideggeriana.

Los impulsos de la escuela neokantiana de Marburgo han sido ampliamente tematizados, especialmente la relación filosófica de Heidegger con Paul Natorp; sin embargo, la importancia de la escuela de Baden se ha centrado especialmente en lo determinante de las propuestas de Emil Lask para el joven Heidegger y no tanto en la influencia del maestro de ambos, Heinrich Rickert. Por ese motivo, a continuación, haré referencia solamente a dos momentos de la apropiación que Heidegger lleva a cabo de algunos elementos de la escuela neokantiana de Baden, especialmente de Rickert. El primer momento contribuyó a la apertura del ámbito preteorético que determinó todo el planteamiento fenomenológico-hermenéutico de Heidegger. Podríamos decir que ahí ocurre una lectura positiva del neokantismo badense. Queda claro que la primera apropiación del neokantismo condujo a Heidegger a una lectura cuidadosa de Kant que lo llevó a una toma de postura respecto de los neokantianos. En este segundo momento, se dará una crítica a la lectura de Kant llevada a cabo por la escuela neokantiana.

El objetivo de tematizar ambos momentos de la relación de Heidegger con la escuela neokantiana de Baden es lograr mayores elementos para comprender la interpretación que Heidegger lleva a cabo de Kant, especialmente en la obra publicada en 1929 como *Kant y el problema de la metafísica*. Lo que aquí señalemos quizás ayude a una revalorización de la interpretación heideggeriana de Kant. Las múltiples críticas a la postura de Heidegger respecto de Kant olvidan que gran parte de esa interpretación estaba dirigida a cuestionar la interpretación neokantiana de Kant, como esbozaremos en el segundo momento mencionado.

II. Filosofía crítica y fundamentación de la ciencia. La incipiente apropiación neokantiana de Heidegger

Después de haber abandonado sus estudios teológicos en 1911, Heidegger se encamina a la filosofía, aunque por medios alternos, especialmente a través de las matemáticas. Sin embargo, su encuentro directo con el ejercicio filosófico se llevó

[4] Ibíd., p. 76.

a cabo al asistir a los seminarios de Heinrich Rickert, uno de los pilares de la llamada escuela neokantiana de Baden. Rickert, alumno de Wilhelm Windelband y maestro de Emil Lask, se constituyó en uno de los protectores del joven estudiante Heidegger, incluso como se sabe, será el tutor de su tesis de habilitación sobre Duns Escoto en 1915.

La inmersión en la filosofía neokantiana de Baden por parte de Heidegger lo condujo a la problematización de la filosofía en su carácter científico. Ya en su primer curso como *Privatdozent*, en el marco de la Cátedra I de Filosofía en Friburgo, Heidegger hará un recuento de la pretensión científica en la que se ha movido la tradición filosófica occidental. Al igual que Husserl en su texto de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, Heidegger señalará que «la reflexión sobre la historia de la filosofía encontrará que no son raros los intentos de elevar la filosofía al rango de una ciencia genuina».[5] Y después de hacer un recuento de los avatares que ha padecido la concreción científica de la filosofía, indica que el neokantismo se mueve en esta renovada tendencia de comprender la filosofía como ciencia.

Que el neokantismo haya enfatizado el carácter científico de la filosofía, será algo que lo una con la fenomenología husserliana y combata, junto con ésta, los relativismos psicologistas. Sin embargo, la cientificidad de la filosofía es ubicada por la escuela neokantiana de Baden, y en especial por Rickert, en el ámbito trascendental del valor. Veamos esto.

En el modo de preguntar por el objeto de conocimiento, Rickert descubre que el conocer se halla en el ámbito de la razón práctica, puesto que el objeto de conocimiento no puede en ningún caso provenir de la (re)presentación,[6] cosa que llama la atención de Heidegger en tanto que el sujeto que conoce es reducido a ser objeto y que además no puede descubrirse en su subjetividad.

En este sentido, para Rickert conocer no es (re)presentar pues (re)presentación y cosa se entienden como una relación entre objetos que no poseen sujeto, a saber: «La visión del conocer (re)presentador no tiene que ver pues con la relación del sujeto al objeto, sino con la relación de dos objetos entre sí».[7]

Rickert para tematizar el objeto de conocimiento caracteriza al conocer como enjuiciar. No se trata de cuestionar la idea de juicio como la suma de (re)presen-

[5] Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005, p. 22.

[6] La grafía que usaré en este término pretende evitar confusiones en torno a la traducción de *Vorstellung*. La tradición ha traducido este término como «representación», sin embargo, aquí no debe entenderse una repetición o imagen de algo, sino la mera *presentación* de algo a la conciencia. Por ello al escribir «(re)presentación» busco referirme tanto al término usualmente traducido como a su sentido más cercano.

[7] Rickert, H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg, 1892, p. 42.

taciones, lo fundamental es precisamente ver que el juicio «entra un elemento que no es (re)presentacional y que hace del (re)presentar un juicio». Según Rickert, los juicios son «figuras del pensar, en torno a las cuales puede usarse el predicado verdadero o falso».[8] Mas para que algo sea identificado o bien como verdadero o bien como falso, es necesario añadir un elemento que, en este caso, Rickert descubre a partir del trabajo en torno al juicio hecho por su maestro Windelband, donde dicho elemento añadido a las (re)presentaciones o vinculaciones (re)presentativas «no puede ser visto como (re)presentacional».[9]

Windelband, en *Was ist Philosophie?* (*¿Qué es filosofía?*, 1882), habla de dos tipos de enunciados; el que mienta «la copertenencia de los contenidos de representación», el otro «una relación de la conciencia enjuiciadora con el objeto representado».[10] En el primer enunciado se hallan los *juicios (Urteil)* netamente teóricos; en el segundo enunciado se encuentran los *enjuiciamientos (Beurteilung)*, que dan una posición práctica en torno al juicio. El enjuiciamiento muestra la *validez* o *invalidez* de un juicio en tanto el juicio es *afirmado* o *negado*, respectivamente.[11] Más tarde en su *Lógica* Windelband dice: «en todo juicio se trata de pensar una relación de contenidos de (re)presentación y de decidir sobre la validez de esta relación»,[12] lo que quiere decir, por lo tanto, que sólo así se puede hablar de verdad y conocimiento: «Todas las proposiciones del conocimiento contienen ya una combinación del juicio con el enjuiciamiento: son relaciones de (re)presentación cuyo valor de verdad se decide mediante la afirmación o negación».[13]

Rickert será quien radicalice dicho planteamiento al hacer la distinción entre (re)presentación y aprobación de esa representación, es decir, quiere esclarecer que el único conocimiento se da o en la aprobación o en la desaprobación, lo cual indica que si se consideran las relaciones de (re)presentación por sí, no se puede hablar entonces de conocimiento al no haber ni sujeto ni criterio de verdad. Por ello, Rickert en contra de lo comúnmente determinado, plantea que el conocer más que un comportamiento teórico, es un comportamiento práctico, inclusive el acto de conocer se sitúa no del lado del representar sino del sentir y el querer:

> Cuando queremos: deseamos algo o lo rechazamos. Cuando sentimos: sentimos placer que nos es agradable o dolor que nos es desagradable. En el querer y sentir e trata pues de un o-uno-u-otro que no está ahí cuando nosotros solamente representamos.

[8] Ibíd., p. 48.

[9] Ibíd., p. 42.

[10] Windelband, W.: «Was ist Philosophie?» en: *Präludien* I, Tübingen, 1911, p. 29.

[11] El suelo del que se nutre la propuesta trascendental del valor tal como la expone Rickert es la *Lógica de validez* de Lotze. Al respecto se puede consultar Heidegger, *Hitos*, pp. 52-ss.

[12] Windelband, W.: «Logik» en: *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fisher*, vol. 2, Heidelberg, 1904, p. 172.

[13] Windelband, W.: «Was ist Philosophie?», *op. cit.*, p. 32.

> Ese o-uno-u-otro se halla también en el enjuiciar. El juicio no se agota en un observar imparcial sino que se expresa en la aceptación o negación, un aprobar o desaprobar.[14]

Mas no es el sentimiento lo reconocido en la aprobación o el rechazo, más bien es lo que determina el conocimiento mismo en tanto debe ser exigido como objeto de conocimiento.[15] Rickert lo señala así: «si quiero enjuiciar estoy unido mediante el sentimiento de la evidencia, no puedo aceptar o negar arbitrariamente. Me siento determinado por un poder, al cual me subordino, y a partir del cual me oriento».[16] Ese *poder* se refiere a la exigencia (*Forderung),* a saber, al objeto de conocimiento donador de dirección.

El sentimiento de evidencia posibilita la relación entre deber trascendental y el acto del juicio —el cual pertenece al sujeto—. Es decir, este tipo de sentimiento que posibilita el conocimiento es el de la certeza o evidencia.[17] En el sentimiento de evidencia hay la convicción de que «es valioso en todo lugar y en todo tiempo». No se agota, según Rickert, en la pura satisfacción sensible. Aquello que se reconoce en el juicio mediante el sentimiento de evidencia no se limita ni al tiempo ni al espacio, se reconoce de hecho, algo atemporal que, para Rickert, significa algo independiente de nosotros, por lo que es «independiente de todo contenido de conciencia».[18]

Entendido así, el aprobar (*billigen*) o el desaprobar (*missbilligen*) es una toma de posición respecto a un valor, pues dicho comportamiento práctico tiene sentido en relación con valores. La toma de posición —aceptación o rechazo— ocurre como aprobación (*Zustimmung*) que remite a aquello que pide esta aprobación; remite a una exigencia (*Forderung*).[19]

La exigencia se encuentra bajo la determinación ideal de un *deber*, y «por deber precisamente entendemos aquello que no es o existe».[20] El deber es el objeto que direcciona al conocimiento. En suma, está claro que para Rickert conocer es enjuiciar, no representar, y enjuiciar como acto debe ser verdadero.

Según Rickert, si interpretamos la verdad como *res extensa* (lo que es), se está en el escenario de la (re)presentación. Fuera de la (re)presentación certera, no puede haber verdad. Con ello Rickert rompe la idea de la modernidad que postula que la

14 Rickert, H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 57.

15 Rickert, H.: «Zwei Wege der Ernkenntnistheorie. Trascendentalpsychologie und Trascendentallogik» en: *Kant-Studien* 14, 1909, p. 186.

16 Rickert, H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 61.

17 Ibíd., p. 60.

18 Ibíd., p. 61.

19 Rickert, H.: «Zwei Wege der Ernkenntnistheorie. Trascendentalpsychologie und Trascendentallogik», *op. cit.*, p. 184.

20 Ibíd., p. 185.

verdad se funda en la (re)presentación y el ser, cuando más bien se encuentra en el ámbito del deber.

Para reconocer algo como verdadero es menester lograr el reconocimiento en su deber: «el reconocimiento del deber otorga al enjuiciar aquello que nosotros llamamos su verdad».[21] Lo que significa que la verdad es un valor que *no es*, sino que *vale* en tanto que valor. Conocer es un acto que se lleva a cabo en el enjuiciamiento y tiene su posibilidad no en una adecuación de la (re)presentación con lo que es, sino en tanto verdadero en el deber.

En el curso de posguerra de 1919, Heidegger discute las tesis rickertianas y extrae consecuencias importantes: «la universalidad y la necesidad del deber-ser no es *fáctica* y empírica, sino *ideal* y absoluta».[22] El problema axiológico de la determinación valorativa desde el ámbito del deber-ser es detectado como un problema relacionado con el método:

> [este método] responde a un nuevo objetivo que no consiste en establecer hechos efectivos o demostrar empíricamente las proposiciones de la experiencia, sino que trata de mostrar lo que es anterior a toda experiencia como sus condiciones de posibilidad, que trata de fijar un deber-ser necesario en su validez ideal.[23]

Evidentemente, el problema que surge de una posición tal es descubrir los parámetros que señalen el cumplimiento o fracaso de la exigencia señalada. La única solución que ve Heidegger es que este método «*demuestre desde sí mismo* su adecuación o inadecuación científica originaria a través de un análisis de su propia estructura».[24]

Tal posibilidad conduce a desglosar la necesidad de reintroducción de un método que, a pesar de haber sido delineado en un primer intento por Fichte en los inicios del idealismo alemán, es retomado por los neokantianos de la Escuela de Baden, pero ahora cuestionando la deducción dialéctico-teleológica que caracterizaba a la propuesta fichteana:

> La dialéctica de antítesis y de síntesis no puede ponerse en marcha por sí misma: permanece condenada a una quietud improductiva o se desarrolla sobre la base implícita y metodológicamente arbitraria de algo que se da de manera objetiva, o al menos sobre la base de algo que se presupone.[25]

Por ello, el parámetro para determinar lo acertado de la propuesta neokantiana en términos metódicos tendrá que revisar «la *donación de aquello que puede ser selec-*

[21] Rickert, H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 63.
[22] *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *op. cit.*, p. 44.
[23] Ibíd., p. 47.
[24] Ibíd., pp. 47-48.
[25] Ibíd., p. 48.

cionado y de *aquello que puede ser evaluado* teleológicamente».[26] Se trata, en resumidas cuentas, de una transformación del método dialéctico-teleológico en sentido fichteano al método crítico-teleológico neokantiano, cuya estructura nuclear se halla en su «*función metodológica de la predonación material*».[27]

Al llegar a este punto en su lección del semestre de posguerra, Heidegger plantea ineludiblemente el problema de la donación, pero a la vez destaca los logros del planteamiento rickertiano: «En la asunción de un valor no interviene nada de naturaleza teorética; tiene su propia «luz», difunde su propia claridad: '*lumen gloriae*'».[28]

La problemática de la donación en el marco de una propuesta no-teorética conducirá a Heidegger a ver los límites de la interpretación neokantiana: «¿Es realmente genuino el primado del valor y, en un sentido amplio, el primado de la razón *práctica*, de manera que la filosofía sea ciencia de los valores?».[29] La respuesta será negativa en la medida en que una propuesta tal decanta en un abismo entre el ser y el deber-ser cuya conexión es insalvable.[30]

De este modo, el ámbito teorético cuestionado abrirá el camino hacia una propuesta no-teorética que se centrará precisamente en la problemática de la donación: «¿Hay? ¿Se da algo?».[31] Sin embargo, el acceso a tal problemática ya no será posible mediante las herramientas del método crítico-teleológico de los neokantianos, sino que ahora el abordaje de la donación preteorética acaecerá desde ella misma. Por eso el punto de partida es la pregunta como tal:

> Simplemente queremos estar a la altura del sentido de la pregunta y comprender lo que ésta implica. Se trata de prestar oídos a los motivos que la alimentan. La pregunta es vivida. Yo vivo; yo vivo algo [...] Debemos comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura.[32]

El análisis de la vivencia de la pregunta ya no se halla pues en el marco neokantiano, sino que aquí aparece el pilar metodológico de Heidegger: la fenomenología husserliana. Los análisis intencionales de la fenomenología husserliana proporcionan a Heidegger los elementos para abordar la problemática de la donación preteorética en la que decantó la lectura heideggeriana del neokantismo de Rickert.

26 Ibíd., p. 49.
27 Ibíd., p. 49.
28 Ibíd., p. 59.
29 Ibíd., p. 61.
30 cf. Ibíd., pp. 64-65.
31 Ibíd., p. 77.
32 Ibíd., pp. 79-80.

III. Filosofía crítica y metafísica. Cuestionamiento de la lectura neokantiana de Baden

Ahora bien, a pesar de que la tematización neokantiana condujo a Heidegger a problematizar el ámbito de la donación preteorética y abrir así la posibilidad de filosofar con base en la vivencia preteorética del entorno, que determinará la línea interpretativa de *Ser y tiempo*, también surgió un interés en la lectura de Kant que conducirá a una crítica de la apropiación que el neokantismo llevó a cabo de la *Crítica de la razón pura*. Con ello se transformará la evaluación positiva de la filosofía crítica entendida como fundamentación de la ciencia, llevada a cabo por los neokantianos, y ahora se confrontará con la metafísica. Los primeros cuestionamientos respecto de la lectura neokantiana se dejan ver por parte de Heidegger en el curso de verano de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Ahí el juicio de Heidegger sobre la escuela neokantiana de Baden, es decir, Windelband, Rickert y Lask, es severo. En el parágrafo 4 Heidegger escribe:

> Las iniciativas de la «Escuela de Marburgo» y de Dilthey las recogieron luego Windelband y Rickert, aligerándolas y banalizándolas, y retorciendo los problemas hasta desfigurarlos; dicho de otro modo, el planteamiento de esta escuela en el sentido de una teoría de la ciencia acaba convirtiéndose en metodología hueca [...] el único tema es la cuestión de la estructura lógica de la (re)presentación científica.[33]

Para entender el hecho de que «la estructura lógica de la (re)presentación científica» se haya convertido en el único tema de la escuela de Marburgo y con ello se hayan desfigurado problemáticas genuinas provenientes de Kant, es necesario revisar brevemente el papel de la intuición y del pensar, es decir de la estética y de la lógica trascendentales en la interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Si recordamos los análisis kantianos de la «estética trascendental» sabemos que por la sensibilidad se nos dan los objetos; gracias al entendimiento los pensamos. En efecto, la intuición es la referencia inmediata de un conocimiento con su objeto,[34] en la referencia inmediata al objeto que constituye la intuición debemos tomar en cuenta dos elementos, primero, que el objeto nos sea dado y, segundo, que el objeto afecte al espíritu de alguna manera; dicho de otro modo, el único medio por el cual nuestro conocimiento puede relacionarse inmediatamente con los objetos es la intuición y la intuición tiene lugar sólo si el objeto nos es dado. La facultad cognoscitiva no puede iniciarse sino mediante la afección de nuestros sentidos por los objetos, a este respecto dice Kant: «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones,

[33] Heidegger, M.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006, p. 34.
[34] *KrV*, A 19, B33.

al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*».[35] Así, al hecho de la afección Kant lo llama sensación y a la capacidad de ser afectado lo llama sensibilidad; de esta forma, la intuición se realiza como intuición sensible y temporalmente para Kant ningún conocimiento es anterior a la experiencia,[36] sin embargo, también demuestra que la facultad cognoscitiva suministra elementos *a priori* tomados de sí misma, es decir, como reza la conocida frase, no todo nuestro conocimiento procede de la experiencia aunque empiece con ella. Si bien, el conocimiento humano de objetos requiere de sensaciones para que el intelecto se relacione con las cosas a través de la afección de los sentidos, la sensación es una representación subjetiva no causada por el sujeto.

Sabemos ya que al hablar de intuición Kant no se refiere a afecciones *a posteriori* de nuestros sentidos afectados por las cosas, más bien la intuición en calidad de conocimiento *a priori* es intuición pura y para Heidegger es finita en tanto (re) presentación receptiva. Sin embargo «La (re)presentación receptiva pura debe, más bien, darse a sí misma un algo (re)presentable». Por lo que es en cierto modo creadora. Lo (re)presentado es, sabemos, el espacio y el tiempo. El espacio como intuición pura da la totalidad de las relaciones que ordenan los datos del sentido externo; mientras que el tiempo ordena los datos del sentido interno.

Ahora bien, el trabajo de fundamentación de la metafísica mediante la filosofía trascendental y concretamente los análisis en la «estética trascendental» serán para Heidegger un impulso determinante opuesto a la lectura neokantiana. En el famoso diálogo de Davos con Cassirer, Heidegger resume su visión respecto de la lectura neokantiana de Kant: «Entiendo por neokantismo la concepción de la crítica de la razón pura que explica la parte de la razón pura que lleva a la dialéctica trascendental, como teoría del conocimiento con relación a la ciencia natural».[37] Efectivamente, el *zurück zu Kant* que proclamaron los neokantianos a mediados del siglo XIX pretendía un regreso a Kant que arrasara con los restos de la metafísica mediante una captación positiva de la ciencia. Frente a cualquier riesgo empírico, los neokantianos interpretaron el trabajo kantiano como una «tarea infinita» de la determinación de objetos mediante la ciencia. La destrucción neokantiana de la

[35] Ibíd.

[36] En la Introducción a la *Crítica de la razón pura* Kant dice textualmente: «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos…? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella, *KrV*, B 1-2.

[37] Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, FCE, México, 1996, p. 211.

metafísica pretendía alejarse del idealismo consumado por Hegel, destrucción de la metafísica fue para ellos significado de destrucción del idealismo.

Sin embargo, según Heidegger, la destrucción de la metafísica mediante la primacía de la ciencia positiva y de la teoría del conocimiento abandona la propuesta kantiana, ya que «este [Kant] no se propuso dar una teoría de la ciencia natural, sino mostrar la problemática de la metafísica, de la ontología para ser más preciso».[38] El énfasis teórico-cognoscitivo, por parte de los neokantianos de Marburgo, o la remisión a un ámbito trascendental del valor, por parte de los neokantianos de Baden, se dirigía a la «lógica» y menospreciaba la «estética trascendental». En 1935 Heidegger indicará que el descuido en la lectura de la «estética trascendental» no se halla tanto en las pocas páginas que Kant le dedicó, sino en el menosprecio de ésta por parte de la tradición neokantiana.

La intuición trabajada en la «estética trascendental» desempeña para Heidegger un papel fundamental de modo que en ella nuestro autor encuentra la diferencia con la metafísica racionalista, como lo indica en la lección de 1935 *La pregunta por la cosa*: «Esta determinación de la esencia del conocimiento [la intuición], es el primer contraataque y, al mismo tiempo el decisivo, contra la metafísica racional».[39] Mediante el papel de la intuición, Heidegger ve la instauración de una nueva posición del ser humano en medio de los entes. Esta lectura la justifica el filósofo de Friburgo al enfatizar el doble uso de la razón al que posteriormente Kant se referirá, es decir, el uso discursivo de la razón, por conceptos, y el uso intuitivo de la misma, por construcción de conceptos, tal como Kant lo plantea en A 719 /B 747 de la *Crítica de la razón pura*: «Todo nuestro conocimiento se refiere en definitiva a intuiciones posibles, pues sólo a través de éstas se nos dan los objetos». Como Heidegger señala, esto no significa que lo dado sea ya objeto ni que el objeto sea objeto sólo mediante el concepto. Más bien, el objeto está solamente si lo intuido es pensado conceptualmente y el objeto está sólo opuesto si el concepto es determinado como dado intuitivamente.[40] A partir de este uso de la razón, Heidegger destaca una determinada direccionalidad que para él no es de ningún modo secundaria: el pensamiento está al servició de la intuición, depende de la intuición. Y no es secundaria porque a partir de este énfasis el pensar mismo adquiere otro sentido. La dependencia del pensamiento puro de la intuición pura, cuyo énfasis recaerá en el sentido interno de la intuición, el tiempo, revela para Heidegger precisamente la finitud del ser humano en tanto finitud del conocer. Dicha finitud se expresa en el hecho de que todo conocimiento no puede prescindir de la intuición, ya que todo intuir es una recepción

[38] Ibíd.

[39] Heidegger, M.: *La pregunta por la cosa: Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, trad. José M. García Gómez del Valle, Palamedes, Girona, 2009, p. 174.

[40] Ibíd., pp. 179-180.

originaria. En *Kant y el problema de la metafísica,* Heidegger destaca esto en dos puntos fundamentales: por un lado, indica que «quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano»[41] y, por otro lado, a partir del papel de la intuición, Heidegger ve una cierta jerarquía en la dirección del análisis: «pero la correspondencia necesaria entre sensibilidad y entendimiento, cuya unión esencial constituye el conocimiento finito, no excluye, sino incluye la existencia de un orden jerárquico, según el cual el pensamiento está estructuralmente fundado en la intuición, por ser ella quien dirige la (re)presentación».[42]

Sabemos que esta interpretación de Heidegger ha sido duramente cuestionada; sin embargo, con base en lo desplegado aquí tenemos elementos para indicar que el énfasis en la intuición no era tanto para polemizar una interpretación de la *Crítica de la razón pura* sino más bien para cuestionar la lectura neokantiana. Podemos decir que la recepción positiva del neokantismo que centraba su atención en la legalidad trascendente del conocimiento y así evitaba todo relativismo, como el psicologismo, posteriormente fue cuestionada por Heidegger al pensar la filosofía crítica de Kant respecto de la metafísica y no respecto de la fundamentación neokantiana de la ciencia. Con ello se entiende la actualidad que Kant, a través del neokantismo, tuvo para una obra determinante como ha sido la de Martin Heidegger.

> [Con la Crítica no se abandona ni la determinación del ser como posición ni mucho menos el concepto de ser en general. Por eso es un error del neokantismo, que sigue teniendo sus secuelas todavía, pensar que con la filosofía de Kant el concepto de ser ha sido, como se dice, «eliminado» (erledigt)].[43]

Aunque en la cita Heidegger no hace referencia a la escuela neokantiana de Marburgo, una década después de la publicación de *Ser y tiempo* se extenderá el cuestionamiento de los impulsos de esta escuela. En su curso invernal de 1935/36, *La pregunta por la cosa,* Heidegger escribe: «La interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura* llevó a una infravaloración del elemento fundamental en el conocimiento humano: la intuición. La interpretación de Kant de la Escuela de Marburgo llegó tan lejos que incluso borraba la intuición de la *Crítica de la razón pura* como si fuera un cuerpo extraño».[44]

[41] *Kant y el problema de la metafísica, op. cit.*, p. 29.

[42] Ibíd., p. 39.

[43] Heidegger, M.: *Hitos*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2000, pp. 375-376.

[44] *La pregunta por la cosa, op. cit.*, p. 185, traducción ligeramente modificada.

¿POR QUÉ LOS ESTUDIANTES DE HEIDEGGER TENDRÍAN QUE LEER A PAUL NATORP?

Stefano Cazzanelli*
Universidad Francisco de Vitoria

Para los interesados en la filosofía del joven Heidegger el título de este ensayo recordará sin duda el célebre artículo que Theodore Kisiel publicó en 1995, *Por qué los estudiantes de Heidegger tendrán que leer a Emil Lask.*[1] Aquí hemos sustituido a Lask por Natorp (y el tiempo futuro por un condicional más modesto). Sin embargo, esta sustitución no es arbitraria. En efecto, podríamos decir que los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a ambos, Lask y Natorp. El primero porque era un neokantiano en camino hacia la fenomenología —y que, como demuestra Kisiel, ayudó al propio Heidegger a alejarse de su trasfondo neokantiano—; el segundo porque —y esta es nuestra tesis— fue indirectamente uno de los artífices de la transformación hermenéutica de la fenomenología heideggeriana. Para Heidegger él fue «el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología».[2] Cuando en 1929, en Davos, Cassirer preguntó a Heidegger quiénes eran los neokantianos, éste comenzó su respuesta dando algunos nombres: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Como vemos, ni rastro de Lask o Natorp.

De hecho, en el caso de Paul Natorp, más que de «vuelta a Kant» tendríamos que hablar de una «vuelta a Hegel». El suyo es un neohegelianismo, una versión adaptada de la dialéctica que atrajo muy pronto la atención de Heidegger, hasta el punto de que en sus primeros cursos podemos encontrar muchas referencias al

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «El carácter transcendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica» (FFI2015-63794-P) del Plan Nacional de I+D, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

[1] Kisiel, T.: «Why students of Heidegger will have to read Emil Lask», en *Man and World*, 28 (3), 1995, pp. 197-240.

[2] GA 56/57 [KNS 1919], p. 101.

eximio profesor de Marburgo. Esta atención se debía a que las críticas de Natorp a la fenomenología, a diferencia de las otras de procedencia neokantiana, conseguían efectivamente hacer tambalear el edificio teorético de Husserl golpeando sus cimientos. Heidegger, para responder a estas críticas en defensa de la esencia del planteamiento husserliano, tuvo que aprender una forma alternativa de acercamiento a los fenómenos: la intuición originariamente oferente tenía que enriquecerse, *dinamizarse*, si quería realmente llevar a donación las cosas mismas, es decir, las vivencias intencionales de la vida fáctica.

I. Las críticas de Natorp a la fenomenología

La relación de amistad intelectual entre Husserl y Natorp empezó muy pronto. Prueba de esto es el gran número de cartas que se intercambiaron desde 1894 —esta es la fecha de la primera carta a nuestra disposición— hasta la muerte de Natorp en 1924. El abanico de temas de discusión es muy variado: el estatuto de las matemáticas, el ego puro, la estructura geométrica del espacio, el método y el contenido de una lógica pura, el problema de la intuición, la evidencia y un largo etcétera. Nosotros nos limitaremos aquí solo a los aspectos de este diálogo que interesaron a Heidegger y que —como dijimos— le impulsaron a una profundización de algunos asuntos clave de la fenomenología.

1. El método fenomenológico como ciencia de las vivencias

La crítica fundamental de Natorp a la fenomenología, y a la que permaneció fiel a lo largo de toda su producción filosófica, es la tesis según la cual es imposible una captación inmediata de las vivencias. La misma posibilidad de una ciencia de las vivencias, es decir, de una fenomenología en cuanto descripción *inmediata* de los datos de conciencia, es para Natorp negada a priori. Husserl, como Brentano y Dilthey, cae en la trampa de una psicología descriptiva de la vida de conciencia, creyendo de esta forma poder llevar a donación los actos puros de ésta. Al contrario, toda descripción es ya objetivación: «descripción y teoría están absolutamente juntas: la descripción es objetivación del mismo modo que lo es la teoría».[3] La misma crítica no pierde fuelle cuando en 1913 Husserl publica el primer volumen de *Ideen*

[3] Natorp, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1912, p. 280. En términos explícitos en contra de toda psicología descriptiva o fenomenología Natorp afirma rotundamente: «la pretensión de efectividad [*Tatsächlichkeit*] es ya una pretensión de conocimiento objetivo; la afirmación de la efectividad contiene en sí misma la pretensión de la validez objetiva. Es más, en cierto sentido la efectividad coincide con la objetividad, por lo menos con la objetividad del conocimiento teorético. De hecho, también las leyes (teoréticas) son hechos [*Tatsachen*], hechos generales, no individuales. También toda descripción es por tanto, en cierto grado, general [...] Aunque quisiera, ella no podría captar [la vivencia individual] en su absoluta individualidad» (*Ibíd.*, pp. 155-156).

en el que la fenomenología aparece enriquecida por el método de las reducciones y, sobre todo, fundamentada en el principio de todos los principios que asigna un papel fundamental a la intuición. Natorp, de hecho, tarda pocos meses en publicar su crítica en la que niega a la intuición husserliana toda capacidad de traer a donación los fenómenos como datos puros:

> No puede admitirse ninguna posición de pensamiento *[Denksetzung]* «sintética» como absoluta y últimamente dada sino siempre y solo como «dada» en y por medio del proceso del pensamiento. El proceso mismo es lo que «da» *[das Gebende]* los principios (siempre y solo relativos, nunca absolutos); solo de esta manera hay *[gibt es]*, se da *[gibt sich]* algo, tanto en la esfera pura como en la empírica.[4]

El flujo, el devenir, es lo originario, pero lo originario es una tierra perdida para siempre. La fenomenología se embarca en una aventura imposible cuando pretende devolver la vivencia en su originariedad por medio de un acto segundo, es decir, por medio de la reflexión. Afirma Husserl:

> Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en «vista», dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto para el yo [...] La vivencia vivida realmente *[wirklich]* en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, como realmente vivida, como existiendo «ahora».[5]

Según Natorp, al contrario, la reflexión transforma en objeto lo que por definición es su contrario, es decir, el flujo inmediato de las vivencias, la vida subjetiva. Como Narciso, que confundía su reflejo por un cuerpo verdadero, Husserl quiere traer a donación lo subjetivo y solo encuentra su reliquia objetivada. Como Midas, que transformaba en metal todo lo que tocaba, Husserl también «mata a la subjetividad para seccionarla y ¡cree poder encontrar en esta disección la vida del alma!»; «Husserl rechaza reconocer —desde el punto de vista conceptual— este acto secundario, esta objetivación completamente artificial de lo subjetivo como tal, como *completa y absolutamente dependiente* del acto primario de la única objetivación auténtica, verdaderamente originaria».[6]

Esta originariedad de la vida es un concepto que los neokantianos habían heredado principalmente de Fichte, que precisamente había separado radicalmente filosofía y vida, pensamiento y facticidad, de manera que, aunque el fin de la filosofía sea el de conocer la vida, la primera nunca puede alcanzar totalmente a la segunda.[7]

4 Natorp, P.:«Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie», en *Logos*, VII, 1917/18, p. 230.

5 HUA III/1, §77, p. 145.

6 Natorp, P.: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, *op. cit.*, p. 103 y 282.

7 Parafraseando al Fichte de los años 1812-1813, Lask afirma: «la «facticidad» absoluta es ella misma la ley única y suprema, es decir, es la ruptura violenta con toda ley; la facticidad es, en cuanto

Por esta misma razón, Lask definía la donación originaria de algo como un «paraíso perdido» al que es imposible volver por medio del conocimiento:

> Para el conocer que ha pasado a través del no-conocimiento *[Unkenntnis]* del simple estar juntos *[Ineinander]* de los elementos estructurales transcendentes, la región originaria *[die urbildliche Region]* se ha vuelto un paraíso perdido. Cuál fin inmediato se ha interpuesto la región inmanente del sentido oposicional. Tras el pecado original del conocimiento ya no es posible aferrar el sentido transcendente sino solo aquello inmanente oposicional.[8]

Se trata del problema de la «confusión» entre intuición y expresión. Para Natorp toda intuición es ya expresión, es decir, ordena según conceptos. La expresión es un eterno movimiento de objetivación que tiene como idea reguladora superior, como límite inalcanzable, la perfecta determinación del objeto y a la vez tiene a sus espaldas, como paraíso perdido del que procede, el flujo puro de las vivencias. El movimiento real del pensamiento es por tanto un trabajo infinito entre dos ideales: el λόγος, el ser fijo de Parménides y el πάντα ρεῖ, los fenómenos de Heráclito. El héroe de Natorp es Platón quien, según su interpretación, habría puesto en movimiento las ideas justo para escapar del peligro de la fijeza eleática. La multiplicidad de la vivencia se recopila en la unidad del alma [*Verbindung*] y en la unidad objetiva de la idea, es decir, de la ley. ¿Qué son los fenómenos? Son lo que se va recopilando en la unidad de los objetos, es el devenir en camino hacia el ser. Este, a su vez, no es la némesis del devenir sino su punto de llegada:

> El fenómeno *[Erscheinung]* —por tanto, lo subjetivo— ya no es en absoluto lo opuesto al ser [...], sino que se presenta como un «devenir hacia el ser» [...] El ser en vez de excluir el devenir es en cada caso su resultado *[sein jeweiliges Resultat]*. El devenir es la condición del ser aunque de por sí no sea nada porque, según su naturaleza, está dirigido completamente hacia el ser.[9]

2. Objetivación y subjetivación: las dos direcciones del conocimiento

Cuanto acabamos de decir nos permite introducir una segunda crítica fundamental de Natorp a Husserl. Se trata de la tesis por la cual la actitud natural del conocimiento que procede de los fenómenos a los objetos, de las percepciones subjetivas a su ordenación en unidades objetuales según las leyes de las ciencias naturales, puede ser invertida en un movimiento contrario de subjetivación en

brutalidad de lo real, «*justamente la ausencia misma de ley*»» (Lask, E.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig, 1902, p. 169).

[8] Lask, E.: *Die Lehre vom Urteil*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1912, p. 173.

[9] Natorp, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 138.

virtud del cual se vuelve a fluidificar lo que se ha solidificado. Se trata de la tarea específica de la psicología que consiste, justamente, en redescubrir la cara subjetiva de los fenómenos, la procedencia esencial de los objetos en la esfera del sujeto y de sus vivencias. En términos ontológicos, Natorp diría que se trata de sacar a la luz el origen del ser en el devenir, su estructura «cinética», lo que en el fondo fue uno de los hallazgos propios de Hegel.

Subjetivo y objetivo son las dos caras de la misma moneda; no hay dos tipos diferentes de conocimiento, sino solo dos direcciones divergentes del mismo y único *proceso* cognoscitivo. Si hablamos de proceso de conocimiento notamos además que subjetivo y objetivo intercambian constantemente su rol: lo que en un sentido es objetivo, en el otro es subjetivo y lo que *era* objetivo en una dirección se transforma *ahora* en subjetivo. Aquí se puede vislumbrar un interesante paralelismo con Lask que nos sirve para aclarar los elementos de la divergencia con Husserl. De hecho, el intercambio que Natorp plantea entre subjetivo y objetivo, Lask lo establece entre la forma y el contenido del conocimiento. En su *Lógica de la filosofía* emerge claramente como lo que en un estadio inferior del conocer es forma, a nivel superior —por ejemplo en la filosofía— se vuelve materia que necesita a su vez de una forma más elevada para ser comprendida. Lask introduce de esta manera las formas de las formas, justamente las categorías filosóficas que son las únicas, a su juicio, que permiten inscribir en el «conocimiento» las categorías kantianas de la *Crítica de la razón pura*. Ahora bien, la diferencia fundamental a este respecto entre Natorp y Lask estriba en que para el primero lo único verdaderamente determinante es el pensamiento mismo que posee como límites ideales inalcanzables el objeto puro y la pura vivencia. Al contrario para Lask, por un lado, aunque sea posible una elevación infinita en el reino de las formas (forma de la forma de la forma) ésta es completamente inútil ya que la forma de tercer grado tiene exactamente la misma validez [*Gelten*] que la de segundo grado; pero además —y aquí se nota su gran consonancia con la fenomenología— el regreso a la pura dimensión de las vivencias, a la materia fáctica, tiene como punto de llegada una materia originaria que no se deja en absoluto reabsorber en la forma. Lask —en consonancia con todos los neokantianos— considera imposible una comprensión de esta πρώτη ὕλη pero, a diferencia de ellos, le asigna el papel fundamental de ser el horizonte de determinación originario del significado. De aquí su teoría de la determinación material de la forma que para Rickert era solo una variante sofisticada del viejo dogmatismo pre-crítico. Lask, en contra de Husserl, no considera posible una intuición de la pura vivencia pero, frente a Natorp, rechaza con fuerza su absorción en el proceso cognoscitivo, lo que denomina *panlogismo*, prefiriendo una panarquía del logos.

Aprovechando la diferencia con Lask, ahora podemos entender por qué para Natorp no tiene sentido hablar de «fenómeno» como algo fijo, sea esto el objeto que aparece o la vivencia en la que el objeto se manifiesta. Tampoco tiene sentido plantear una diferencia estricta entre fenómeno y objeto. El fenómeno es solo y ex-

clusivamente la modalidad con la que algo se manifiesta, el contenido fenoménico, que luego yo podré analizar según *dos puntos de vista*: el subjetivo, que abre paso a su interpretación como vivencia, y el objetivo, que lo interpreta como objeto. «No hay dos ámbitos específicos de fenómenos sino que todo fenómeno es necesariamente, por un lado, fenómeno para una conciencia y —no menos necesariamente—, por el otro, fenómeno del objeto».[10] Esta reducción del fenómeno a «puntos de vista» no podía en absoluto ser aceptada por Husserl en cuanto implicaba necesariamente la eliminación de la donación, en cuanto lo dado en un determinado estadio del proceso cognoscitivo se transforma en lo intencionado en un nivel superior y viceversa, todo dependiendo de la dirección del método cognoscitivo. La dirección objetiva, en su viaje infinito hacia la ley universal, transforma constantemente la vivencia subjetiva en objeto: los colores en impresiones sensoriales, las impresiones sensoriales en longitudes de onda. Viceversa, la dirección subjetiva vuelve a andar lo andado deconstruyendo constantemente el objeto en vivencia.

Estas idas y venidas entre Natorp y Husserl acerca de este asunto fueron constantes hasta el final de sus vidas. En el fondo se trata del abismo que se abre entre la dialéctica y la fenomenología o, como afirma Heidegger, de la negación o preservación de la diferencia entre intuición y expresión, entre estética y analítica. Natorp analiza el proceso cognoscitivo «desde arriba» o, por así decirlo, desde fuera, donde el conocer aparece en su dinamismo imparable que arrasa todo punto firme; Husserl analiza el proceso cognoscitivo «desde abajo», desde dentro, donde se me presentan los fenómenos. Utilizando una imagen podríamos decir que Natorp pone el punto focal en el centro de un círculo en movimiento y desde ahí ve moverse y constantemente intercambiarse los puntos de la circunferencia; Husserl, al contrario, establece el punto focal en la circunferencia misma y por tanto salva la diferencia entre la vivencia en la que se me manifiesta el objeto y el objeto que se manifiesta:

> Es fenomenológicamente falsa la afirmación de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido en ella (mentado percep-

[10] Natorp, P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i. B., 1888, p. 43. Afirma Natorp en la Allgemeine Psychologie: «por «fenómeno» (φαινόμενον) yo no entiendo la vivencia por la cual algo me aparece [...] y tampoco el objeto que aparece en sí mismo y que debe «ser» y existir independientemente de este fenómeno. Al contrario, por fenómeno yo entiendo *el en cuanto que* [*als was*] el objeto se presenta a cada sujeto, el contenido fenoménico [*Erscheinungsinhalt*], el fenómeno del objeto a diferencia justamente de su ser en sí pensado [*gedachte Ansichsein*] [...] Es a este hecho [*Faktum*], según el cual el objeto se presenta al sujeto de tal y tal manera, a lo que yo me refiero cuando, por un lado, lo introduzco en el contexto de lo vivido por el sujeto [...] teniendo en cuenta su relación conmigo, en cuanto sujeto que percibe, que observa este fenómeno determinado durante un tiempo determinado. Por otro lado, es al mismo contenido fenoménico a lo que yo me refiero cuando tengo en cuenta [...] la relación con el objeto que se presenta en ello» (Natorp, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 109).

tivamente) sea una mera diferencia de punto de vista, que consista en considerar un mismo fenómeno según su conexión subjetiva (en la conexión de los fenómenos referidos al yo) o según su conexión objetiva (en la conexión de las cosas mismas) [...] El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que «se halla frente» a nosotros en su mismidad en carne y hueso. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos aparecen las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.[11]

Que la diferencia entre Husserl y Natorp consista en la diferencia entre una postura genética del conocimiento y una fenomenológica, por así decir, más estática, lo admite el propio Natorp:

> Es esto lo que yo entiendo por perspectiva «genética» del conocimiento frente a una perspectiva «óntica», o «dinámica» frente a «estática»; el punto de vista del «método» frente a aquél de los «resultados» fijos, del «fieri» frente al «factum». Solo en virtud de este punto de vista —por tanto nunca en el sentido de una posición «dada», establecida— yo entiendo —y en general solo es entendible— la coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo en el fenómeno [...] La expresión de «intención» para la relación con el objeto es muy apropiada a este respecto porque el objeto no está justamente dado en ningún momento sino que está siempre y solo «intencionado».[12]

3. La psicología reconstructiva como única vía para volver a las vivencias

La dirección subjetiva del conocimiento es para Natorp la propia de la psicología. Como vimos, las vivencias no pueden ser captadas directamente: es imposible una descripción o una intuición que no sea ya descripción, es decir, que no transforme en objeto. Las vivencias son el límite infranqueable del conocimiento, lo que este nunca podrá aferrar directamente. ¿Qué hacer entonces? La única vía para volver a las vivencias es la *reconstrucción*: se trata de recomponer la unidad originaria de la vivencia que la objetivación ha fragmentado, volver a trazar los lazos entre sus componentes significativos. Es la tarea de pasar de la ley a sus casos particulares, del abstracto a lo concreto o, por decirlo de otro modo, se trata de volver de la síntesis al análisis, siendo conscientes de que los elementos de la síntesis no son nunca preordenados sino siempre post-ordenados: lo primero, también para la actitud natural, no es la vivencia sino el conocimiento objetivo.

Pero es evidente que toda re-construcción es siempre una construcción: el edificio originario se ha derrumbado, lo único que podemos hacer es volver a poner los ladrillos ahí donde supuestamente estaban en origen. Por esto, afirma Natorp, la psicología reconstructiva *depende* de la ciencia objetiva y, en el fondo, es ella misma

[11] Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, II.1, Max Niemeyer, Tübingen, 1968, V, §2, pp. 349-350.
[12] Natorp, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, pp. 285-286.

explicación, abstracción, *objetivación*. La diferencia no está en el método sino en el fin: comprender es siempre y solo objetivar, aunque este se dirija en un caso hacia el objeto y en el otro hacia la vivencia. Lo repetimos una vez más: el de Natorp es un *monismo* metodológico absoluto. «Lo esencial estriba, por un lado, en la correspondencia exacta entre ambas tareas, la científico-objetiva y la psicológica y, por el otro, en el significado *fundamental* del conocimiento *objetivo* también para el análisis subjetivo».[13] El mismo concepto se repite en la *Allgemeine Psychologie*:

> La abstracción es por tanto la vía necesaria para poder devolverle en general al concepto lo concreto de la vida de conciencia o, por lo menos, para poder acercarnos a este concepto. Sin embargo, la abstracción no es el fin, sino solo el medio. No es por tanto la abstracción la que proporciona a la psicología su auténtica modalidad de investigación, sino la concretización que, de todas formas, tiene como presupuesto la abstracción.[14]

Ahora bien, gracias también a las críticas de Natorp, Husserl empezó a transformar su fenomenología poco después de la publicación de la *Psicología general*. Ya en sus clases sobre la *Idea de la fenomenología* del año 1907 en la universidad de Gotinga se ve cómo la psicología descriptiva de las *Investigaciones Lógicas* deja espacio a un acceso más directo a la vida de la conciencia obtenido por medio de la *reducción fenomenológica*. Natorp llega a conocer esta nueva faceta de la fenomenología gracias a la lectura del artículo publicado en la revista *Logos* en 1911, titulado *La filosofía como ciencia estricta*, y de manera aún más detallada en el primer volumen de *Ideen*. La reducción permite a Husserl, no solo el descubrimiento de la conciencia pura transcendental (el ego puro de Natorp), sino la posibilidad de un saber inmediato y evidente de esta misma conciencia por medio de una intuición de carácter reflexivo. Solo ahora se abre realmente el campo de las vivencias, el campo fundamental de la fenomenología. Una presentación detallada de la teoría de las reducciones husserlianas nos alejaría demasiado de nuestro asunto. Nos limitamos por tanto a una explicación reducida que nos permita entender cómo para Natorp tampoco la *epoché* permite en realidad captar inmediatamente las vivencias.

En la actitud natural se nos manifiestan cosas como árboles, casas, animales, personas, etc. Nos relacionamos y tratamos con ellas de manera completamente ingenua y las consideramos como «reales» sin ninguna dificultad. Tampoco las ciencias abandonan esta actitud «natural» sino que determinan de manera más objetiva lo que se da de manera inmediata. Por esto, el científico nos dice que «los colores no existen» y que en realidad solo hay diferentes longitudes de ondas que llegan a nuestras retinas. Ahora bien:

13 NATORP, P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 101.
14 NATORP, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 192.

> En la actitud fenomenológica sofrenamos, con universalidad de principio, la ejecución *[Vollzug]* de todas esas tesis cogitativas, es decir, «colocamos entre paréntesis» las llevadas a cabo; «no hacemos estas tesis con los demás» a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos *[vollziehen]* actos de reflexión dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —el campo fundamental de la fenomenología.[15]

Para Husserl, tanto las vivencias de la conciencia pura como esta misma conciencia se nos dan ahora de una manera absoluta. Gracias a la reducción, la conciencia se da absolutamente como el residuo de la reducción, lo que queda tras la puesta entre paréntesis de todos los actos téticos de la actitud natural. ¿Y para Natorp? Absolutamente no. Una *ciencia* de la conciencia, un *conocimiento* de la conciencia, implica actos cognoscitivos que son siempre y solo actos objetivantes, los cuales inevitablemente detienen el flujo de la conciencia y transforman lo originario en un mero sucedáneo:

> Los actos, las intenciones se dirigen siempre a «objetos». Por tanto, si el acto reflexivo ya no se dirige a los objetos transcendentes, sino a los actos por medio de los cuales estos mismos objetos son puestos, entonces hace de estos mismos actos unos objetos [...] El flujo en su fluir es algo diferente de lo que él [Husserl] capta y establece en la reflexión.[16]

Una vez más se presenta la diferencia radical entre la dialéctica y la fenomenología acerca del estatuto de la reflexión, es decir, de la intuición reflexiva. Husserl intentó salvar la legitimidad cognoscitiva de la reflexión en el parágrafo 79 de *Ideen*. Lo que la reflexión nos ofrece en el seno de la reducción fenomenológica es una donación pura cuya evidencia es perfecta:

> Quien dice simplemente: dudo de la significación epistemológica de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues haciendo una proposición sobre su dudar, reflexiona, y sentar como válida esta proposición supone que la reflexión tiene real e indudablemente (a saber, para los casos presentes) el valor epistemológico de que se duda; que no altera la referencia objetiva; que la vivencia no reflejada no pierde su esencia al pasar a la reflexión.[17]

Esta demostración «socrática» de la validez de la reflexión no convenció, sin embargo, a Natorp. Para el neokantiano, la argumentación de Husserl ponía de manifiesto solo el valor hipotético de la reflexión, es decir, su ser un simple punto de partida de una ciencia de la conciencia que inevitablemente tendrá que proceder

[15] HUA III/1, §50, pp. 94-95.

[16] NATORP, P.: «Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie», *op. cit.*, p. 237.

[17] HUA III/1, §79, p. 155.

por vía inductiva, es decir, reconstructiva: «La argumentación [de Husserl] es completamente correcta, pero se limita a confirmar que la validez de conocimiento de la reflexión es un *presupuesto*, una *hipótesis*. Por supuesto, se trata de una hipótesis *necesaria* que, sin embargo, como toda hipótesis, tendrá que *demostrar* su legitimidad *en su ejecución* [*Durchführung*]».[18]

II. La crítica de Heidegger a Natorp

La defensa de la fenomenología frente a las críticas de Natorp obliga a Heidegger a encontrar una manera alternativa para acceder a la vida fáctica. Esto se revelará como una tarea sumamente difícil porque el neokantiano parece realmente haber cerrado todas las puertas a una comprensión pura de las vivencias: la vida en su fluir originario está perdida para siempre y no hay descripción, reflexión o intuición que nos permita acceder a ella. Solo podemos reconstruir lo originario invirtiendo la dirección objetivante e inmediata del conocer en la dirección subjetivante y mediada propia de la psicología. Ahora bien, ¿en virtud de qué podemos reconstruir lo perdido? ¿Según qué modelo podemos recomponer los lazos significativos que caracterizaban el flujo de las vivencias? Cualquier albañil que quiera devolver un edificio derrumbado a su originario esplendor tendrá que tener a su disposición un plan arquitectónico de este mismo edificio. Pero esto es justamente lo que Natorp parece negar de antemano, es decir, un darse previo de lo originario que se pueda asumir *a posteriori* como modelo para la reconstrucción. El proceder de la psicología será por tanto inevitablemente ciego y nunca podremos saber si lo que hemos reconstruido coincide realmente con lo que era en origen. La reconstrucción es en el fondo una nueva construcción encubierta. Todo «paraíso perdido» está perdido para siempre. Toda psicología reconstructiva es para Natorp logificación, pensamiento teorético cuyos medios son los mismos que los de la objetivación: la explicación según conceptos. Toda intuición es ya pensamiento; el acceso al flujo de las vivencias está tajantemente prohibido a todo pensamiento teorético: vivir no es pensar y pensar no es vivir.

Lo que nos parece interesante de la respuesta de Heidegger a Natorp es que Heidegger acepta y comparte la imposibilidad del pensamiento teorético para alcanzar la dimensión de la vida fáctica. Sin embargo, rechaza radicalmente la reducción de todo pensamiento y todo comprender a un comprender teorético y, por ende, toda reducción de la filosofía a pensamiento objetivante. El planteamiento de Natorp, afirma Heidegger, es la absolutización más radical de lo teorético que ha habido desde Hegel. Natorp lleva a sus máximas consecuencias el pensamiento teorético y, en este sentido, se presenta como la *némesis* de Heidegger cuyo intento será justamente explorar hasta el fondo todos los resquicios del comprender pre-

[18] Natorp, P.: «Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie», *op. cit.*, p. 240.

teorético. El planteamiento de Natorp «se encuentra en el extremo opuesto de lo que tenemos que alcanzar. Está más alejado —en nuestro sentido: lejano del origen y distorsionado— cuanto más se dirige de manera radical y enérgica hacia el «origen» en su sentido».[19]

1. La vía de acceso a la vida pre-teorética: intuición y expresión

¿Cómo es posible perforar la barrera de lo teorético? ¿Es posible demostrar o incluso simplemente mostrar la posibilidad de un acceso a un horizonte pre-teorético? La única ganzúa que puede romper la barrera de lo teorético es la intuición: es la vía de acceso a la donación pura de los fenómenos, a los fenómenos «tal y como se dan». Evidentemente se trata de recuperar la validez del principio de todos los principios husserliano frente a la subsunción natorpiana de la intuición en el pensamiento. «El hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios —es decir, de algo que precede a todos los principios y respecto del que ninguna teoría puede desviarnos— ya muestra que ese principio no es de naturaleza teorética, si bien Husserl no se pronuncia al respecto».[20] Este pasaje es fundamental para vislumbrar la manera en la que Heidegger interpretó la fenomenología: ésta no es una mera cuestión de descripción de los fenómenos, de ciencia de las cosas mismas. Definirla de esta manera significa abrirse a la posibilidad de interpretarla —como hizo Natorp— como una ciencia teorética en la que, por tanto, la intuición es un acto objetivante. Es esta la razón por la que Heidegger habla a menudo de «actitud fenomenológica fundamental» [*phänomenologische Grundhaltung*]: la fenomenología, es decir, la filosofía, es en primer lugar una cuestión de actitud frente a lo que aparece, una manera de dirigirse a los fenómenos. Esta actitud, en la medida en que se conjuga de manera teorética, pierde toda su fuerza de novedad y la fenomenología se traduce en simple psicología descriptiva, en lógica subjetiva-objetiva y, por ende, en filosofía crítica transcendental según las diferentes escuelas de la tradición. Dicho de otra manera, la clave para comprender el estatuto de la fenomenología, se encuentra en el sentido de ejecución y de relación [*Vollzugs-und Bezugssinn*] con el que nos dirigimos a lo que aparece. Solo en la medida en que sepamos preservar estas referencias de sentido de la situación de su declinación teorética, entonces será posible comprender el significado verdadero de la fenomenología y, por ende, de la intuición fenomenológica. Afirma Heidegger:

> Si faltan las últimas —no las «sistemáticas»— relaciones de sentido *[Sinnbezüge]* que convergen hacia el concepto concreto de filosofía fenomenológica, el cual se desarrolla de manera orgánica a partir del sentido de la actitud fenomenológica funda-

[19] GA 59 [SS 1920], p. 96.
[20] GA 56/57 [KNS 1919], pp. 109-110.

mental, entonces los problemas no llegan a una solución completa y las perspectivas mismas del filosofar positivo permanecen ocultas.[21]

Solo ahora podemos entender por qué Heidegger define la intuición originariamente donadora como una «simpatía con la vida», un acompañar la vida misma, una coincidencia de la vida consigo misma, en fin, un acto pre-teorético: «Este vivir que se apodera de lo vivido y procede junto con ello es la intuición comprensora, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica [...] de la que queda excluida toda posición transcendente y teorético-objetivante».[22]

Salvada, por así decir, la intuición, ahora se trata de hacer lo mismo con la expresión. La crítica de Natorp, de hecho, no atañe solo al momento de acceso a algo dado, sino también al de su determinación. Para él toda forma de expresión, también la pre-científica, es siempre y solo expresión teorética. Todo el lenguaje es objetivante y esto en el fondo porque toda conciencia es siempre y solo una posición de objetos. Devolver su legitimidad a un decir pre-teorético significa abrir el espacio de comprensión de la vida fáctica: solo en virtud de este tipo de expresión, de hecho, es posible preservar la motilidad de la vida sin corromperla con conceptos teoréticos. Al lado de estos están, para Heidegger, los conceptos pre-teoréticos. El problema es ahora mostrarlos. Heidegger lo logra por medio de una explicación magistral de lo formal que, desarrollada en su primer curso universitario en 1919, es a nuestro juicio una piedra miliar de su *Denkweg* que abrirá paso al dispositivo fundamental de la fenomenología hermenéutica: la indicación formal.

Para Natorp cuando decimos «el vestido es blanco y dorado» estamos empleando términos como «vestido», «blanco» y «dorado» que tienen un significado general en el sentido de la generalidad del género. Mi significar es ya un mentar teorético y el cumplimiento de significado será, por tanto, una posición de objeto. En otros términos, hablar es ya pensamiento teorético, actividad categorial. He aquí que cuando afirmamos «las vivencias se dan a la conciencia de manera *inmediata*», nuestra afirmación niega lo que significa en la medida en que introduce una mediación teorética. Significar es generalizar, subsumir lo que aparece en las cadenas de géneros y especies y, por esto, la máxima generalización, el culmen de la actividad teorética, coincide con la objetivación de las vivencias en el «algo en general». Retomando nuestro ejemplo, si acentuáramos la teoretización contenida en la proposición «el vestido es blanco y dorado» podríamos decir «el blanco es un color», «el color es una cualidad sensible», «la cualidad sensible es el resultado de determinadas oscilaciones de la luz», «la luz se compone de fotones» y así hasta la proposición formal «los fotones, o los cuantos de energía, son algo en general». Esto

[21] GA 59 [SS 1920], p. 7.
[22] GA 56/57 [KNS 1919], p. 117.

significa que para Natorp la tendencia implícita en toda significación es el principio de identidad por el cual «x es algo», es decir, A=A, y esto vale para todo significar, sea ello pre-científico, científico objetivo o psicológico. También el culmen de la psicología reconstructiva, es decir, la recomposición de la vivencia a partir de las abstracciones objetivas, tiene como punto de llegada el mismo principio formal:

> El fin de la dirección subjetiva será una proposición abstracta última —como la proposición A=A de Fichte— que tiene que entenderse de una manera absolutamente general en cuanto contiene en germen, en potencia, todo (lo más general es justamente a la vez lo más rico desde el punto de vista de la potencia), aunque su concepto no contenga en realidad nada de la particularidad y de la especificidad de la multiplicidad infinita en ello contenida.[23]

Objetivación y subjetivación coinciden en último término en la pura formalidad del principio de identidad. Toda significación es una generalización que tiene como fin último la formalidad teorética del «algo en general».

Natorp rompe la diferencia husserliana entre generalización y formalización[24]. Heidegger, al contrario, no solo la restablece, sino que la supera demostrando la necesidad de una motivación pre-teorética de la teoretización formal. De esta manera la propia donación quedará preservada de su reducción unilateral al ámbito teorético: decir de algo que «está dado» podrá significar algo diferente de una formalidad vacía como la interpretó Natorp. Para el neokantiano, de hecho, decir «el color es algo en general» o «el color está dado» es fundamentalmente lo mismo, con la única diferencia de que en el primer caso el fenómeno es asumido en términos objetivos-abstractos, mientras en el segundo caso en términos subjetivos-concretos, es decir, refiriendo el color al sujeto. Ambos, sin embargo, son teoretizaciones formales.

¿Cuál es, para Heidegger y Husserl, la diferencia fundamental entre generalización y formalización? En la cadena de los grados de teoretización, la generalización está atada a la dirección de la abstracción de forma que los grados superiores pueden predicarse de los inferiores, pero no viceversa. En nuestro ejemplo, yo podré asignar el predicado «ser una cualidad sensible» a todo lo que precede este grado de abstracción, pero no evidentemente a lo que sigue: afirmar «el fotón es una cualidad sensible» o «el algo en general es una cualidad sensible» son sentencias falsas. La formalización, al contrario, está completamente libre y se puede desplazar a lo largo de la cadena abstractiva con total libertad, de manera que cualquier grado puede ser su motivación. Por consiguiente, mientras que la teoretización de la generalización sigue y depende necesariamente del proceso abstractivo, la teoretización formal es libre. Heidegger especifica esta diferencia en tres puntos: «1) la motivación para

23 Natorp, P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, *op. cit.*, p. 223.
24 *Cfr.* HUA III/1, §13.

una teoretización formal tiene que ser *cualitativamente* diferente; por lo tanto 2) no forma parte de la secuencia de los estadios de los niveles específicos de desvitalización; por lo que 3) la teoretización formal tampoco es la cima, el punto más elevado del proceso de desvitalización».[25] La conclusión de estos tres puntos es el reconocimiento de dos tipos diferentes de significación teorética: la generalización del género *no es la misma* que la teoretización formal.

Cuando afirmamos «el color es algo en general» no necesariamente estamos realizando un acto con la misma cualidad que cuando decimos «el color es una cualidad sensible». Los dos actos coinciden cualitativamente si la primera proposición se asume —como hace Natorp— como el último paso del proceso abstractivo; no coinciden si el «algo en general» se desvincula de la cadena de generalización. En este segundo caso «el sentido del «algo» significa justamente «*lo experienciable en general*»».[26] Nosotros podríamos hacer lo mismo con la donación: su significado puramente formal coincide con el de fenómeno y se puede atribuir a todo algo en general: todo lo que puedo experimentar tiene que aparecer, *soviel Sein, soviel Schein* y nosotros añadimos *soviel Gegeben-sein*.

Volvamos a Heidegger. Si la motivación de la teoretización formal no se encuentra en la cadena de la generalización, ¿dónde está entonces? Sabemos que para Heidegger la raíz de lo teorético se encuentra en lo pre-teorético y de hecho el proceso de generalización coincide con el paso de la experiencia inmediata del mundo a su progresiva desvitalización en lo teorético. Podríamos por tanto afirmar que la motivación de la generalización se encuentra en la experiencia fáctica del mundo-ambiente: es la significatividad viva de este lo que motiva su posible objetivación teorética en meras cosas. Pero esta misma significatividad ambiental no puede ser la motivación también de la teoretización formal en cuanto negaríamos lo que acabamos de desvelar, es decir, que generalización y formalización son dos tipos diferentes de lo teorético y, por tanto, que no tienen la misma motivación, el mismo origen. He aquí la respuesta de Heidegger: el algo en general:

> Es el índex de la máxima potencialidad de la vida. Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma y significa que ésta todavía no ha acuñado ninguna caracterización mundana genuina, pero que seguramente vive en la vida misma esta caracterización de manera motivacional. Se trata del «todavía-no», es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente premundano.[27]

Todo, vida pre-teorética incluida, se puede considerar como «algo en general», «algo dado», y esto es posible gracias a que la vida se puede «recuperar» de su estar

[25] GA 56/57 [KNS 1919], p. 114.
[26] GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.
[27] GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.

en el mundo aturdida en sus quehaceres o de su analizar el mundo científico. La vida puede «volver sobre sí misma», observarse a sí misma, reflexionar sobre sí —diría Husserl—, sin que esto signifique una objetivación o una desvitalización de la vida y de su mundo. Al contrario, es la máxima potencialidad de la vida en el sentido de que es el momento en que la vida se vuelve completamente transparente. Es el momento de la filosofía, de la actitud fundamental fenomenológica, en la que todas las direcciones de sentido de nuestras situaciones, de nuestro estar en el mundo auténtico o inauténtico, se vuelven diáfanas, disponibles a nuestra comprensión. Esta disponibilidad puede ser ejecutada de diferentes maneras, una de las cuales será justamente la actitud teorético-objetual [*theoretische Einstellung*], pero sabiendo que esta ni es la única ni, sobre todo, la originaria: «visto *de esta manera* —es decir, a partir de lo premundano, de la vida en y para sí— lo formalmente objetivo ya no es un *retro*-concepto [*Rück-griff*], sino un con-cepto [*Be-griff*]».[28] El juego de palabras alemán es intraducible pero la idea que Heidegger quiere expresar es que la conceptualidad teorética de Natorp no logra su objetivo: no es un retorno a lo originario, sino una conceptualización de ello en términos teoréticos desvitalizantes. Solo la intuición hermenéutica y la indicación formal consiguen desplegar el ámbito de las vivencias en todas sus direcciones de sentido. Aquella transparencia que la intuición pre-teorética del principio de todos los principios nos ofrece, podremos expresarla por medio de la indicación formal, la cual permitirá preservar nuestros conceptos formales de su ejecución teorético-objetual, es decir, permitirá sobrepasar las críticas de Natorp.

Nuestras expresiones lingüísticas no son en absoluto ya pensamiento teorético. Cuando afirmo «el vestido es blanco y dorado» no estoy subiéndome por las ramas del árbol de Porfirio, encajando géneros con especies, sino que estoy expresando lo que inmediatamente me sale al encuentro de una manera completamente pre-teorética. Solo tras la *sorpresa* de que el mismo vestido a otros aparece como «azul y negro»,[29] entonces empezaré a pensar teoréticamente y el vestido y los colores aparecerán como simple presencia [*Vorhanden*]:[30] «no es necesario que lo significativo, la expresión verbal, se piense sin más en términos teoréticos o incluso objetivos, sino que es originariamente experimentada *mundanamente o pre-mundanamente*».[31] Heidegger, profundizando la diferencia entre generalización y formalización de Husserl, preserva la expresividad pre-teorética del lenguaje y devuelve a la filosofía la posibilidad de penetrar y comprender el horizonte originario de la vida fáctica. Y

[28] GA 56/57 [KNS 1919], p. 116.

[29] Se trata de un fenómeno realmente acontecido en febrero de 2015 y que tuvo una repercusión mundial inmediata gracias a los nuevos medios de comunicación.

[30] «En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía, lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano» (SZ, §16, p. 74).

[31] GA 56/57 [KNS 1919], pp. 116-117.

también en este caso la ocasión para la elaboración del lenguaje filosófico en clave no-teorética se la proporcionaron las críticas de Natorp a la fenomenología.

Un último aspecto que nos parece interesante poner de manifiesto acerca de la derivación pre-teorética de la actitud científica es que el paso de lo pre-teorético a lo teorético no borra en absoluto todo síntoma de esta procedencia. Al contrario, todo lenguaje arrastra siempre, de una manera o de otra, su origen pre-teorético y es justamente este resto de «impureza» lo que permitirá a Heidegger sondear la historia de la filosofía poniendo de manifiesto los pre-juicios [*Vorgriff*] que han motivado los diferentes sistemas teoréticos. La destrucción es justamente esta operación de regreso a las fuentes motivacionales de un determinado pensamiento. La misma filosofía de Natorp, en el semestre estivo de 1920, fue destruida por Heidegger, quien puso de manifiesto, tras las capas teoréticas, el prejuicio que guiaba y motivaba toda la reflexión del neokantiano. Mientras la *reconstrucción* psicológica de Natorp permanece completamente inscrita en lo teorético, siendo en el fondo mera construcción, la *reducción* fenomenológica de Husserl permite acceder a la dimensión pre-teorética, a la esfera de autosuficiencia de la vida fáctica la cual, sin embargo, no es inmediatamente comprensible, sino que necesita ser interpretada. Natorp tenía razón al afirmar que la conciencia transcendental no se puede objetivar: «es preciso reconocer sin reservas a Natorp que el yo no se puede pensar en cuanto yo, no puede ser de ninguna manera un objeto del pensamiento».[32] Por su parte, la *destrucción* de Heidegger consiste en interpretar lo teoréticamente dado para ver su origen pre-teorético; es el puente entre los dos horizontes de significado: el teorético y el pre-teorético.

Antes de terminar queremos subrayar un último aspecto acerca del fenómeno fundamental del «algo en general». Afirma Heidegger:

> Es un fenómeno fundamental que puede ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino o en los momentos de especial intensidad vital; en cambio no puede ser vivido, o al menos solo en raras ocasiones, en aquellos tipos de vivencias que están fijamente anclados en un mundo que no permite alcanzar en su interior una alta intensidad vital.[33]

[32] GA 59 [SS 1920], p. 143. Por esta razón también, Heidegger empieza ya en estos años a tener alguna perplejidad acerca de la reducción husserliana: «*Reducción fenomenológica*: [...] *¿Y ahora qué?* Me he liberado de las ataduras — pero ¿qué se supone que debe suceder ahora? La reducción no es ella misma productiva. Respuesta: *¡ver!* Pero, ¡¡qué y cómo!! (Transcendental, teórico-cognoscitivamente — «¿qué aspecto tiene la conciencia?». No tiene ningún aspecto porque no es ningún objeto)» (GA 58 [WS 1919/20], p. 151). Heidegger, sin embargo, matizará su posición en la parte final del curso cuando afirmará: «El sentido fundamental de la «reducción fenomenológica» de Husserl es la ἐποχή frente a todas las objetivaciones transcendentes. Rechaza críticamente las actitudes erróneas. Pero también se debe poner de relieve su lado *positivo*. Su función positiva es: delimitar la esfera de lo comprensible, de la pura autosuficiencia» (GA 58 [WS 1919/20], pp. 249-250).

[33] GA 56/57 [KNS 1919], p. 115.

A nuestro juicio, frases como estas suelen confundir al lector heideggeriano confirmándole en las interpretaciones anti-transcendentales o incluso místico-irracionales del filósofo de Meßkirch. Al contrario, nosotros creemos que si las interpretamos correctamente, estas proposiciones no solo no niegan el planteamiento transcendental de la fenomenología heideggeriana sino que quizá puedan ser útiles para comprender lo que antes escribíamos acerca de la fenomenología como actitud fundamental.

Uno de las preocupaciones fundamentales de Heidegger es poner de manifiesto la motivación de la propia actividad filosófica. La suya es una especie de genealogía de la filosofía, una filosofía de la filosofía, pero no en términos históricos o psicológicos sino eminentemente transcendentales. La actitud filosófica es una postura frente al mundo y a nosotros mismos completamente innatural y no inmediata. Cabe, por tanto, preguntarse qué puede desencadenar este movimiento de recuperación del mundo fáctico y de la actitud natural hacia la actitud auténticamente filosófica. Frases como las que hemos citado sirven para vislumbrar una respuesta a esta cuestión. En términos aristotélicos la *ocasión* para la filosofía surge con la maravilla en cuanto es ella la que interrumpe nuestro estar inmediato en el mundo y nos permite *pararnos*, detenernos y empezar a mirar:

> El mirar-hacia *[Hinsehen]* es una motilidad propiamente característica indicada por medio del término «estancia» *[Aufenthalt]*: un abstenerse de, un permanecer junto a». Gracias a los apuntes de Walter Bröcker podemos completar esta frase justo con la referencia a la maravilla: «la estancia es un carácter de la motilidad en el encuentro con lo que maravilla *[Verwunderliche]*: no es en absoluto un detenerse sino una auténtica acentuación de la motilidad de la cura *[Steigerung der Sorgensbewegtheit]*.[34]

Algo imprevisto, lo asombroso, la angustia, el aburrimiento, son todas situaciones fácticas que Heidegger analiza fenomenológicamente en su significado de reconducción a lo originario. En cierto sentido permiten, como la indicación formal, apartar la mirada del sentido de contenido [*Gehaltssinn*] de lo que se ofrece, para dirigirlo hacia el sentido de ejecución y de relación, dándonos la posibilidad de asumirlos de una manera auténtica, es decir, filosófica. En otras palabras, lo maravilloso tiene la función de despertarnos de nuestra actitud natural, de nuestro aturdimiento en el mundo; desencadena un contra-movimiento que nos devuelve a nosotros mismos. La angustia y lo asombroso son la versión heideggeriana de la reducción husserliana: abren el horizonte propiamente fenomenológico. Pero es importante subrayar una y otra vez que se trata exclusivamente de *ocasiones* para filosofar, de lo que nos insta a asumir la actitud filosófica, pero no coinciden en absoluto ellos mismos con algún tipo de saber. Esto sería simplemente irracionalismo.

34 GA 62 [SS 1922], p. 96 y 308.

LUDWIG LANDGREBE Y EL MÉTODO DE LOS HILOS CONDUCTORES: REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA A TRAVÉS DE HEIDEGGER

Sara Fumagalli
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Università degli Studi di Milano

El método de los hilos conductores de Ludwig Landgrebe supone indudablemente un descubrimiento de enorme rendimiento fenomenológico y hermenéutico.[1] En este contexto, Heidegger se encuentra en todo momento en el fondo de su planteamiento, aunque, sobre todo, para llevar a cabo una toma de distancia respecto de su propio pensamiento. El texto fundamental de Ludwig Landgrebe que constituye la base de toda su propuesta es el estudio, escrito entre 1929 y 1932, titulado *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Se trata de una densa elaboración fenomenológica sobre el concepto de «vivencia» (*Erlebens*) conducida a través de una metodología rigurosa y original: el método de los hilos conductores, que consiste en un proceso gradual de iluminación de la comprensión de nosotros mismos y del interior del alma. En la introdución a ese escrito «Das Problem des Erlebens als Problem unseres Selbstverständnisses. Sinn und Methode der Untersuchung», Landgrebe desarrolla enseguida su metodología de la indagación. Aislando el concepto de *Erlebnis* como clave de bóveda de la comprensión del hombre de sí mismo, y del crucial concepto de mundo natural, el filósofo considera que es preciso proceder en una búsqueda «al revés» a través de los hilos conductores que nos llevan de vuelta al terreno originario y fungente de la autocomprensión del hombre (*Selbstverständnis*). La novedad y dificultad de esa manera de proceder reside en el hecho de que el hilo conductor es constituido por el mismo objeto de búsqueda: esto es, se quiere investigar sobre el concepto de *Erlebnis*, pero precisamente es ese concepto el que llevará posteriormente al terreno que nos permite preguntarnos por la vivencia. Se

[1] Tal planteamiento fue desarrollado por extenso en mi libro: *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Ergon Verlag, Herausgegeben von Christian Bermes, Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, Günter Zöller, Band 40, Freiburg, 2017.

trata de la autocomprensión del hombre que después conduce fenomenológicamente a la intencionalidad.

El método de Landgrebe se configura como una praxis peculiar de la fenomenología que no se interesa tanto por la definición extrínseca de los conceptos, sino por la efectiva importancia que tienen para nosotros. A través de la reducción fenomenológica y de un poner entre paréntesis (*Einklammerung*) que se hace siempre más radical, se aisla el corazón palpitante de la fenomenológia y se llega a la siguiente pregunta:

> Es ist damit zugleich die Aufgabe gestellt, den Begriff des Bewusstseins selbst zum Thema zu machen und danach zu fragen, welchen Sinn und welches Recht es hat, nach den einzelnen Bestimmungen unseres Seins als nach Phänomenen des Bewusstseins zu fragen. Sind diese Einheiten der Intentionalität, als Einheiten des intentionalen Gerichtetseins auf Gegenständliches, charakterisiert, so wird damit zugleich der Begriff der Intentionalität zum Problem.[2]

La insistencia de Landgrebe sobre la efectividad de la búsqueda de la esencia se aprecia en el § 7 de la Introducción —*Die Frage nach der Seinsart des Ganzen, das wir selbst sind, als Wesensfrage. Exkurs über die Methode des Wesenserfassung*— donde hace hincapié en la dimensión necesaria de la conciencia de la esencia en la visión: «Wesenserkenntnis ist also nicht eine Erkenntnis rein aus Begriffen, und der Wesensbegriff nicht ein leerer Begriff, sondern er verweist auf die Veranschaunlichung, auf seine *Bewährung* in der Anschauung».[3] En Landgrebe, la interpretación de nuestra natural autorrevelación a través del hilo conductor de la pregunta sobre la vivencia asume la forma de una ontología del hombre, una antropología *a priori*. Para llegar a concebir nuestra esencia como totalidad esente, se necesita poner entre paréntesis los prejuicios que definen el hombre como un esente entre otros esentes. En este sentido, Landgrebe desarrolla un «pasaje de reducciones«: «Damit erfolgt der Übergang von der «psychologisch-phänomenologischen» Reduktion, die uns selbst als ein Seiendes in der Welt bestehen und uns den Begriff von der Ganzheit unser selbst als Kategorie einer Region von weltlich Seiendem gewinnen lässt, zur *transzendentalen Reduktion*».[4] A través de la reducción trascendental, de hecho, el hombre no se concibe más como esente entre los esentes, sino como la subjetividad que en su autorrevelación es el origen de todas las comprensiones del ser y de las regiones del esente. El discurso sobre el origen del hombre o de su esencia, no puede ser desvinculado del origen del mundo. De este modo tiene lugar una superación del

[2] Landgrebe, L.: *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* [1929-1932], Orbis Phänomenologicus Quellen, Königshausen & Neumann, Band 2, 2010, 32-33.

[3] Ibíd., 37.

[4] Ibíd., 40.

asunto apriorístico-fenomenológico a través del planteamiento trascendental: «Erst der auf dem Boden der mundan-ontologischen Fragestellung ausgearbeitete Begriff von dem Ganzen unser selbst kann den *Leitfaden* abgeben für die transzendentale Fragestellung».[5] Con la intención de realizar esta transformación fundamental, Landgrebe se refiere otra vez a la exigencia de recuperar los hilos conductores en el ámbito mundano-ontológico.

En primer lugar, Landgrebe parece llevar a cabo una superación de la ingenuidad por la cual el hombre se engaña lidiando siempre con vivencias en su escenario vital. A través de este proceder fenomenológico, se determina con precisión el concepto de «Erleben» y se aborda de manera descriptiva y genética, dejando fuera la psicología. La investigación fenomenológica de Landgrebe procede aislando un tema específico y analizándolo teoréticamente, primero respecto de su esencia y posteriormente en relación a la totalidad. Esto conlleva un cambio de dirección o un giro de la propia investigación, como en el caso de las *Stimmungen*. Se trata de un proceso que se interrumpe y se coloca retrospectivamente respeto a lo ya desarrollado, a lo cual se añaden piezas de puzzle o fragmentos que pueden alterar el camino y el conjunto, pero que al final contribuyen a formar una imagen siempre más cercana a nuestra esencia o manera de actuar. El concepto de mundo que deriva de la investigación que Landgrebe presenta en este texto, es un producto interpretativo de nuestra natural auto-revelación (*in-der-Welt-sein*).

Landgrebe llega así a su primera significativa definición de mundo, compartida también por Fink y Patočka:[6] «Welt ist der Horizont, innerhalb dessen wir uns in unserem Tun bewegen: Das besagt daher, sie ist überhaupt nur Welt für uns, weil sie Bezug hat auf das, was wir sein können und sein werden».[7] Hay una clara conexión entre el estar-cerca de un ser y el estado de espera. La apertura de disposiciones (*Stimmungsmäßige Eröffnung*) es la condición imprescindible para el estar-cerca (*Dabei-Sein*). También el recordar, como nuestro actuar, es posible solamente como realizarse de una espera: las trazas del recuerdo (*Erinnerungszeichen*) nos empujan a actuar. En este sentido, el dirigirse al pasado es solo un caso particular del actuar. Landgrebe define a la manera siguiente el concepto de intencionalidad: «Dieses aktive Von-uns-aus-Dabeisein war zugleich der erste Begriff der Intentionalität».[8]

Las estructuras de la constitución del horizonte son modos de nuestro ser-consciente, esto es, posibles direcciones de nuestro dirigirse que pueden permanecer ocultas en el fondo y guiar nuestra acción como *tendencias* (*Tendenzen*). En el hori-

[5] Ibíd., 41.

[6] El concepto de mundo es el fundamento de la *nueva fenomenología* desarrollada por Landgrebe, Fink y Patočka y constituye precisamente la verdadera apertura fenomenológica.

[7] *Ibidem*.

[8] Ibíd., 134.

zonte fenomenológico landgrebiano, entonces, pasividad y actividad se encuentran unidas como gradaciones diferentes del ser-conscientes. En este sentido, la conciencia tiene una doble dimensión: de un lado es lo que somos cuando actuamos; por el otro lado es conciencia del horizonte.

Todo lo que aparece en el mundo tiene un sentido, aunque sea solo en la modalidad de lo incomprensible o como condición de lo dado. El núcleo de la fenomenología landgrebiana reside de hecho en este sentido universal del ser:

> Sinn in dieser universalen Bedeutung ist nicht trennbar von Sein. Es kann kein Seiendes für uns geben, das schlechthin sinnlos wäre, da diese Bedeutung von Sinn nichts anderes in sich schließt als den Inbegriff der Strukturen, die überhaupt Seiendes für uns als solches sein lassen, Erfahrbares überhaupt, Explikables, solches, das uns in unserer Welt begegnen kann.[9]

El problema de la verdad para Landgrebe se reduce a la relación entre las construcciones de sentido de nuestra experiencia activa (*Erfahrungsbesitz*). Por ejemplo, el mundo como totalidad o el sujeto, bien como sujeto de la experiencia, bien como objeto de experiencia.

En conclusión, Landgrebe se enfrenta con el problema de la temporalidad originaria de nuestra vida que aparece como aporía:

> Unser Freisein als unser Ganz-sein-Können ist daher nichts Lokalisierbares und Temporalisierbares, und wenn die Reden von Erleben-Können auf dieses Sich-Halten in unserer Freiheit zielen, darauf, dass wir wirklich als Ganze existieren, uns im Ganzen der durch unsere «Geworfenheit« vorgezeichneten Möglichkeiten halten, so greifen wir sofort ins Leere, wenn wir sie an einem bestimmten, jetzt und jetzt aufweisbaren Moment unseres Seins explizieren, ihn als den Moment eines eigentlichen «Erlebnisses« bezeichnen wollen.[10]

Una vez que la apertura fenomenológica de Landgrebe se ha realizado, el campo de investigación aparece ahora sin límites. Por supuesto el filósofo ha llegado a este lugar actuando pragmáticamente, practicando el ejercicio de la fenomenología, tal como Husserl recomendaba.

En este sentido, Landgrebe define su empresa como una *reflexión biografica*: «Es ist sozusagen eine *biographische Reflexion*, der alle diese Reden von Erleben Ausdruck geben, und ihr Ziel ist, das Leben des jeweils Einzelnen als eine aus freiem Können so und so gestaltete Ganzheit zu charakterisieren, als eine Ganzheit für den Beschauer in ein *Bild* zu bringen».[11] Lo que resulta del análisis del concepto

[9] Ibíd., 167.
[10] Ibíd., 203.
[11] Ibíd., 205.

de vivencia es un laberinto complejo en el que es posible orientarse y obtener un sentido gracias a los *hilos conductores*:

> So legt sich in den Reden von «Erleben« eine ganz bestimmte, aus einer historisch bedingten Auslegungsrichtung stammende Weise des Wissens um unsere Freiheit als um ein Ganz-sein-Könnens dienen, zur Frage nach einer Struktur, die aber auch ganz unabhängig davon, ob sie in unserem alltäglichen Selbstverständnis diese Auslegung gefunden hat, ein Apriori unseres Selbstverständnisses als des Selbstverständnisses des Seins als eines Miteinanderseins im Werden der Erfahrung ausmacht.[12]

La elaboración de Landgrebe contenida en el escrito que se acaba de analizar parece muy importante para comprender el proyecto fenomenológico que el filósofo define y su diferencia con respeto al proyecto husserliano. Ante todo, su método conduce a adoptar un itinerario fenomenológico, por cierto, más herméneutico y amplio. Precisamente la apertura es la constante en los diferentes caminos fenomenológicos que Landgrebe, Fink y Patočka describen y encarnan. A este propósito, para seguir la dirección abierta por el análisis de la vivencia landgrebiana, resultan particularmente esclarecedores algunos sus ensayos escritos entre el 1938 y el 1960, publicados en diferentes revistas y recogidos posteriormente en el volumen: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung*. En el prefacio a la edición del 1963, Landgrebe — como declaración de apertura — afirma que la fenomenología no es una doctrina concluida, sino un camino metódico de pensamiento, una continua revisión crítica de las investigaciones de Husserl, tal como él esperaba de sus discípulos. Por eso, según Landgrebe, se precisa de un análisis de los aspectos históricos y sistemáticos, a menudo tratados de manera fragmentada y aporética.

El escrito de 1939 titulado *Husserls Phänomenologie und die Motive ihrer Umbildung*, constituye una reflexión crítica de Landgrebe sobre la fenomenología husserliana que discurre a través de una comparación con la filosofía de Heidegger. Para conseguir una visión unitaria y continua de la fenomenología es necesaria una integración entre el pensamiento de Husserl y de Heidegger. Landgrebe pone en duda la presuposición última del método husserliano que evidencia sus límites. El método descriptivo de Husserl es superado por una fenomenología constructiva que se enfrenta y soluciona los problemas de la metafísica. Esto es para Landgrebe la meta a la cual la fenomenología debe aspirar. La puerta hacia el futuro fenomenológico se ha abierto gracias en primer lugar al análisis heideggeriano que, con el descubrimiento de la facticidad, ha proporcionado el fundamento de cada posible exposición, así como gracias a Husserl que, por su parte, ha indicado, en su absoluta subjetividad, el lugar metódico de este camino.

[12] Ibíd., 206.

Aclarado el objetivo fenomenológico, la cuestión fundamental de la reflexión de Landgrebe emerge de manera preponderante en el escrito del 1940, que lleva el título: *Welt als phänomenologisches Problem*. No es una casualidad que, precisamente los intereses de los tres filósofos converjan precisamente sobre el concepto de mundo, al cual yo he dedicado mi investigación. La indicación llega de Landgrebe mismo y se plantea en el subtítulo del volumen del 1940: *Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung*. El concepto de experiencia originaria es, según Landgrebe, lo que traza el itinerario de la fenomenología, aquel terreno de valideces universales — en términos husserlianos — que forma una representación del mundo como una «systematische Konstruktion der Unendlichkeit möglicher Erfahrungen».[13] El mundo de Landgrebe es uno-múltiple:

> Das heißt, unser «natürlicher« Weltbegriff, der uns fraglos selbstverständliche, schließt in sich das Wissen um die Vielheit der Umwelten, derart daß alle diese verstanden werden als zur einen und selben Welt gehörig als dem Totalhorizont möglicher Erfahrungen, unserer wirklichen und möglichen eigenen, direkt von uns zu machenden Erfahrungen und derjenigen wirklicher und möglicher anderer mit uns in Konnex stehender oder zu denkender Menschen.[14]

Landgrebe aplica la reducción fenomenológica al mundo como totalidad. La primera tarea es de hecho comprender las operaciones subjetivas a partir de las cuales se constituye para nosotros este *factum* del mundo como naturaleza desde de la formación del mismo horizonte temporal hasta la formación constitutiva de las estructuras de la impresión originaria. Como se hace visible también desde el análisis del método de los hilos conductores landgrebiano, la receptividad y la espontaneidad están estrictamente relacionadas y tienen una función importante en el constituirse del horizonte fenomenológico.

Es interesante notar cómo, también en el escrito del '40, tal como ocurre frecuentemente en los escritos landgrebianos, encontramos una referencia al idealismo alemán. El sentido de este recurso histórico y filosófico, se aclara explícitamente por Landgrebe:

> Sie würde freilich nicht dazu führen, den letzten Sinn der Husserlschen Phänomenologie durch die Zielsetzung des Deutschen Idealismus zu interpretieren, sondern allenfalls umgekehrt die Möglichkeit geben, Problemstellungen des Idealismus durch eine phänomenologische Interpretation zu verdeutlichen.[15]

[13] Landgrebe, L.: *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 54.

[14] Ibíd., 52.

[15] Ibíd., 60.

A través de esta *aclaración de sentido*, Landgrebe define un preciso itinerario fenomenológico: «Die phänomenologische Aufgabe, den Ursprung der Welt aus intentionalen Leistungen der Subjektivität aufzuweisen, ist erst erfüllt, wenn es gelingt, den Ursprung dieses umfassenden Horizontes jeglicher Vertrautheit und Bekanntheit selbst ans Licht zu bringen».[16] Para comprender el núcleo de la filosofía de Landgrebe, el ensayo *Das Problem einer absoluten Erkenntnis* del 1946 es muy aclarador. Aquí tiene lugar un *excursus* histórico-filosófico del pensamiento con el objetivo de establecer los pilares sobre los cuales puede basarse un conocimiento riguroso. Para ser riguroso, el conocimiento, según Landgrebe, tiene que ser absoluto:

> Wir müssen es erst wieder verstehen lernen, was es heißt, daß Erkenntnis ihrem Wesen nach absolute Erkenntnis ist, daß alle übrige Erkenntnis, sei sie zu welchen Zwecken immer nütze, nur soweit Erkenntnis ist, als sie auf dem Grunde philosophischer Erkenntnis ruht, und daß diese keine andere als absolute Erkenntnis sein könne. Nichts anderes besagt die These von der Identität von Denken und Sein als dies, daß Erkenntnis nur Erkenntnis ist, wenn sie absolut ist.[17]

Sin dualismo entre conocimiento y ser, la perspectiva abierta por Landgrebe deviene una visión absoluta de la filosofía, una *plena concreción*. La conciencia no es una *tabula rasa*, sino que debe producir las estructuras que contienen las condiciones de posibilidad de la experiencia y el conocimiento: «Das Bewußtsein bringt das Schema der Gegenständlichkeit von sich aus mit. Es bildet erst den Horizont des Seins — also diejenige Leistung, die in der Antike das ειδος hatte und die nun auf Grund der Innenwendung als eine Leistung der Innerlichkeit, der Subjektivität begriffen werden muß».[18] Es evidente que el ser que surge de la subjetividad no es el ser de las cosas mismas, sino lo que puede ser trasmitido a través de la experiencia. Hay por tanto una brecha irreparable entre la subjetividad y el ser en sí mismo, justamente por eso: «Das philosophische Denken ist zuhöchst die Frage nach dem letzten Grunde des Seins».[19] Por su parte, el ser muestra su poder en el pensamiento, como explica Heidegger; el ser en sí mismo entonces es algo puesto por el pensamiento. Es en este punto en el que Landgrebe relaciona la fenomenología heideggeriana y la filosofía hegeliana para obtener la clave que nos permite leer la cuestión ontológica:

> Wir sagten, das Sein enthüllt sich im Denken und kann sich nirgends anders enthüllen. Das heißt, das Denken ist damit selbst als Prozeß begriffen — nicht wie in der Antike als die in sich ruhende Durchsichtigkeit des Seins im νοῦς als dem Ort

[16] *Ibidem*.
[17] Ibíd., 64.
[18] Ibíd., 67.
[19] Ibíd., 69.

> der Ideen. Nun gilt es aber, dieses Werden des Absoluten mit den Mitteln der Logik zu erfassen. Aber ein Satz über das Werden ist schon im nächsten Augenblick, wenn das Werdende anderes geworden ist, unwahr geworden. Die im Satz festgestellte Wahrheit muß also aufgehoben werden, und so gewinnt die Logik den Charakter der Dialektik.[20]

En la parte final del ensayo, Landgrebe aclara la importancia de retomar el proyecto hegeliano del conocimiento.[21] El *recomenzar siempre de nuevo* husserliano aparece también en la filosofía de Landgrebe, manifestando su urgencia: «Ist damit der Charakter der Erkenntnis als absoluter Erkenntnis geleugnet? Nein, denn erst im Erkennen vergewissert sich der Mensch dessen, daß es so ist und zu sein hat. Die Erkenntnis spricht das letzte Wort über das, was ist»[22]. La tarea gnoseológica por excelencia es descubrir la característica que distingue a la filosofía y que devuelve el sentido de la coincidencia entre «ser» y «saber»:

> Die Tiefe des Erlebnisses ins Wissen zu erheben und damit das Wissen zum absoluten werden zu lassen, ist ein Ziel, das für die Philosophie nicht aufgegeben werden darf. Denn der Mensch ist nicht mehr als das, als was er sich weiß. Das was er ist, für ihn ins Wissen zu erheben, daran hängt es, ob er das wird, was er zu sein hat. Und so ist der Grund seiner Existenz die durch das abstrakte Denken nicht anlotbare Identität von Denken und Sein.[23]

Al final de los años cuarenta, Landgrebe publica un ensayo que engloba lo fundamental de su pensamiento: *Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik*. Este trabajo, contenido y publicado por primera vez en el volumen *Phänomenologie und Metaphysik* del año 1949, tiene que leerse conjuntamente con la correspondencia Fink/Patočka en tanto que parte de la pregunta: ¿cómo la fenomenología recupera la metafísica que es inherente y esencial a ella misma? La cuestión metafísica, abierta con la pregunta sobre el origen del mundo, es el *fil rouge* que traspasa la filosofía de Landgrebe, Fink y Patočka como condición de posibilidad de apertura y progreso de la fenomenología. La fenomenología, de hecho, no es concebida por Landgrebe como vaga y vulgar sensación de una intuición de esencia, sino como el método de análisis de conciencia sobre el terreno de la reducción fenomenológica:

20 Ibíd., 70.

21 En este sentido, podemos leer: «In der Tat ist es die abstrakte Fassung des Subjekt als Denken, gegen die sich das Empfinden einer neuen Epoche auflehnt. Aber diese Einwände wieder auf ein Niveau zu bringen, das wirklich dem Ansatz Hegels gemäß ist, ist die Aufgabe, deren Lösung die Zeitgenossen Hegel schuldig geblieben sind. Und damit stehen wir an dem Punkt, an dem die heutigen Philosophie ansetzen muß, wenn sie überhaupt noch einmal wieder auf einen festen Boden kommen soll.« Ibíd., 71.

22 Ibíd., 72.

23 Ibíd., 73.

> Dieser Aufgabe dient die folgende Skizze, die wenigstens in groben Umrissen zeigen soll, daß die Reduktion nicht nur ein vorbreitender methodischer Schritt ist, den man, einmal getan, dann hinter sich lassen könnte, daß sie vielmehr der Boden ist, auf dem allein Metaphysik nach dem Scheitern ihrer bisherigen Versuchen noch möglich ist — eine Metaphysik, die nicht »neu« sein will, die nicht Hinzufügen eines neuen »Systems« zu der Unzahl der in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen Systeme bedeutet, sondern Wiederaufnahme der Problems, das von Anbeginn der abendländischen Metaphysik an überhaupt ihr Um und Auf ausmacht.[24]

La investigación de Landgrebe a través de aquel «camino interrumpido» de la metafísica conjugada y encontrada en su esencia por la fenomenología, no es aquella descrita por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*. No se trata, en efecto, de una necesidad humanístico-existencial que nos devuelve a la metafísica disolviendo por siempre el verdadero sentido del método fundado por Husserl. En cambio, será justo a través del método fenomenológico-reductivo como se descubre la metafísica como esencial corazón palpitante de la investigación:

> Nur wenn gezeigt werden kann, daß die phänomenologische Philosophie ihr Leben hat in diesem einheitlichen Horizont der abendländischen Metaphysik —und einen anderen gibt es für uns nicht, es ist das Schicksal, unter dem wir stehen und das zu verleugnen Fallen ins Bodenlose bedeutete—, nur wenn nachzuweisen ist, daß die Phänomenologie, ergriffen in ihrer letzten Möglichkeit, diese Fragen wieder aufnimmt, und zwar auf dem Punkt, an dem sie unbeantwortet liegengeblieben sind, und in der Weise, die durch die geistige Situation der Gegenwart gefordert ist, dann kann behauptet werden, daß die Zusammenstellung von »phänomenologischer Bewußtseinsanalyse und Metaphysik« keine willkürliche ist.[25]

La fenomenología husserliana no es solo una renovación de los principios de la ciencia, sino el medio para la renovación de toda la vida y ésta es precisamente la noble tarea de la filosofía para Landgrebe: «Nicht eine Darstellung der Husserlschen Phänomenologie in ihrer bereits historisch gewordenen Gestalt kann daher hier die Aufgabe sein, sondern das Ergreifen einer Möglichkeit, die in ihrem Ansatz beschlossen ist».[26] Para alcanzar la meta filosófica por excelencia, es crucial la pregunta por el ser, en particular la sorpresa y el asombro son aspectos característicos del conocimiento, como nos enseña la filosofía griega antigua. Es fundamental llegar a la conciencia de nuestro juicio de conocimiento como supuesto de la existencia humana:

> Das theoretisch-philosophisch-erkennende Verhalten des Menschen ist also nicht anderes als der ausdrückliche Vollzug seiner Bindung an das Ganze des ihm

[24] Ibíd., 76.
[25] Ibíd., 77.
[26] *Ibidem.*

> offenbar gewordenen Seins in der Erkenntnis. So versteht es sich, daß metaphysische Erkenntnis in diesen Anfängen nicht ein abstraktes und unverbindliches Verhältnis zur Wirklichkeit bedeutet, sondern Erschließung des Seins, die zugleich dem Dasein Halt und Sicherheit gibt. Die Theorie ist nicht nur Erkenntnis, sondern zugleich diejenige Lebenshaltung, in der sich menschliches Dasein in seiner höchsten, sich selbst genügenden Gestalt verwirklicht.[27]

Landgrebe desarrolla un *excursus* histórico-filosófico de la metafísica desde la «filosofía primera» de Aristóteles a la *mathesis universalis* cartesiana. Él encuentra ya en Cartesio el fin de la metafísica occidental en la medida en que el conocimiento se configura hace tiempo como un medio a través el cual el hombre domina la realidad. El idealismo alemán aparece como el último intento de salvar la metafísica en su función para la existencia humana:

> Sie ist einmal, vom Menschen her gesehen, denkende Erinnerung an seine Bindung im Ganzen des Seins. Zum anderen Male aber, vom Sein her gesehen, ist sie dessen Selbstoffenbarung im Medium der Erkenntnis des Menschen. Sie hat zum Thema die Frage nach dem Sinn des Seins, das der Ursprung all dessen ist, wovon wir sagen können »es ist«, und zugleich in seiner Offenbarkeit die Ermöglichung seiner Erkenntnis.[28]

En este horizonte metafísico, Landgrebe recupera el concepto de trascendencia heideggeriano como carácter esencial del hombre.[29] Después de mirar al pasado y a los elementos necesarios para una nueva fundación de la metafísica, Landgrebe explicita la importancia y el sentido de esa recogida.[30] En este primer paso de Landgrebe emerge con evidencia el motivo de fondo de la *Krisis* husserliana, la imagen del fénix que resurge de las cenizas de Europa representa tal vez la necesidad de recuperar el origen metafísico inherente al hombre. Empieza así un camino que se

[27] Ibíd., 78-79.

[28] Ibíd., 80-81.

[29] «In diesem Sinne sprechen wir von der Transzendenz des Seins gegenüber dem Seienden als dem Grunde der Ermöglichung des Seienden und seiner Erkenntnis. Indem in der Tradition der Metaphysik dieser Unterschied von Sein und Seiendem als ein solcher der Rangordnung gefaßt und somit als das Thema der Metaphysik das «höchste« Sein angegeben wurde, lag darin die Gefahr beschlossen, daß die wesenhafte (ontologische) Differenz von Sein und Seiendem übersehen und die Frage nach dem Sinn der Transzendenz des Seins gegenüber dem Seienden verfehlt wurde. Diese Gefahr zu bannen ist die erste methodische Aufgabe bei der Neubegründung der Metaphysik», Ibíd., 81.

[30] «Wenn wir nun den Zusammenbruch der alten Metaphysik festgestellt haben, so könnte noch gefragt werden: Warum bedarf es der Erneuerung und Wiederaufnahme ihrer alten Frage nach dem Sein? Die Antwort ergibt sich aus dem Gesagten von selbst: Metaphysik ist nicht ein Aufputz des Denkens, sondern ausdrücklicher Vollzug derjenigen Funktion des menschlichen Daseins, seiner Transzendenz, ohne die es überhaupt kein menschliches sein kann, so daß der Zusammenbruch der Metaphysik in letzter Konsequenz zum Zusammenbruch des menschlichen Wesens geführt hat, hinter dem daher notwendigerweise die Aufgabe der Erneuerung der Metaphysik steht», Ibíd., 82.

puede justamente definir «nuevo» en tanto que se mueve desde un planteamiento fenomenológico dentro de un terreno metafísico que caracteriza el *Dasein* como lo que no puede ser de otra manera que metafísico. Para afrontar este camino, compartido por Landgrebe, Fink y Patočka, cada uno con sus propios énfasis y matices, hay que: «[Um das zu verstehen, müsen] wir uns den Sinn der phänomenologischen Reduktion nach der in ihr angelegten Möglichkeit in groben Zügen vergegenwärtigen».[31] El método de la reducción fenomenológica es el esfuerzo continuo por quedarse en el terreno de la metafísica, esto es, el desaparecer de cada certidumbre de trascendencia cual potencia objetiva frente a la subjetividad:

> Wenn also Metaphysik nichts anderes ist als das Ausdrücklichwerden eines Geschehens, in dem alles menschliche Dasein wurzelt und aus dem es entspringt, und wenn gemäß unserer vorangestellten Behauptung die Methode der phänomenologischen Reduktion die fortlaufende Anstrengung des Sichhaltens auf dem Boden der Metaphysik ist, so kann die in ihr vollgezogene Reduktion auf das jeweils eigene Ich in seiner Vereinzelung als den letzten und einzigen Ausgangpunkt der philosophischen Besinnung nichts anderes bedeuten als das Ausdrücklichwerden eines bereits mit uns geschehenen Ereignisses, des Dahinschwindens jener Gewißheit einer Transzendenz, die als eine objektive Macht der Subjektivität gegenübersteht.[32]

El comienzo de la fenomenología según Landgrebe supone buscar la vía que lleva al absoluto en la profundidad de la subjetividad.[33] A juicio de Landgrebe, la tarea entonces para el futuro de la filosofía es una necesaria integración entre las intuiciones heideggerianas y el auténtico método fenomenológico que solo puede hallarse en la reducción fenomenológica.

31 Ibíd., 83.

32 Ibíd., 86.

33 «Die Reduktion fortführen bedeutet als nächsten Schritt die Welt wieder aufbauen, aber mit geänderten Vorzeichen, sie nicht einfach stehenlassen als das an sich Seiende, der Subjektivität Fremde, sondern sie aufbauen aus dem Nachvollzug der intentionalen Leistungen, aus denen sie entspringt, und das heißt: sie verstehen in ihrem Ursprung aus absoluter Subjektivität», Ibíd., 89.

EL PROBLEMA DEL ORIGEN EN LA LECTURA FENOMENOLÓGICA DE LA TRADICIÓN. HEIDEGGER Y LA CRÍTICA AN-ARQUISTA DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

Pablo Veraza Tonda
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

A lo largo de toda la obra de Heidegger puede encontrarse la distinción entre la tradición como una mera continuación repetidora del pasado y un fundar tradición o ser origen de tradición, que es a lo que en último término tiende su proyecto filosófico en relación con la historia de la filosofía. Como muestra el curso *Preguntas fundamentales de la filosofía*, la intención de Heidegger es alcanzar y desplegar por cuenta propia «el curso profundo de la historia»,[1] lo cual sólo podría ser llevado a cabo a través de «lo revolucionario».[2]

En lo que sigue se analizará el intento de Heidegger de remitirse a algo *a partir de lo cual* entender y discutir la tradición, revisando también el proyecto paralelo de Husserl en ese sentido, preguntándose si cabe hablar de un *arché* en la historia y en la historia de la filosofía. Posteriormente, se abordarán las críticas al concepto

[1] Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, tomo 45: «Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‚Probleme' der ‚Logik'», ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 41. En adelante se citará esta edición de las obras completas de Heidegger con las siglas GA y el número de tomo correspondiente.

[2] GA 45, pp. 37 y 41. El doble peligro al que está sometido todo intento revolucionario, incluido el de Heidegger, es a ser interpretado o bien como un falso camino, por ser en el fondo ilusorio o meramente destructivo, o bien como un mito tan fascinante e irresistible que instituya nuestra propia identidad. En el primer caso, el intento revolucionario destaca como un exotismo, un desvío momentáneo o un *affaire* fruto de la confusión, y en el segundo como un acontecimiento cautivador al que se le responde con la identificación total. En ambos casos este intento pasa a ser absorbido por la comprensión de la actualidad, integrándose en un presente seguro de sí mismo y confirmado como el único posible, en un caso porque el intento revolucionario queda convertido en algo desechable y en el otro porque al ser definitorio de nuestra identidad ya no se resguarda como fuente de cuestionamiento del presente y de nosotros mismos. Tanto si el pensamiento de Heidegger es para nosotros un *affaire* equívoco como si se convierte en un mito, en definitiva quedaría asegurado que no sea nunca un origen esencial ni una fuente viva de renovación de la tradición.

de lo originario por parte de lecturas que pueden denominarse, usando sus propios términos, «an-arquistas» en el sentido del rechazo al *arché* entendido como un principio rector que gobierna el devenir y unifica el conjunto de la tradición. Se revisarán, por un lado, las posturas «precursoras» de Levinas y Derrida en los años sesenta, y, por otro, las de Bernhard Waldenfels y Marc Richir en los años noventa y dos mil. Se sostendrá que, si bien estas críticas abrieron nuevas perspectivas, no tornaron obsoletas otras posibilidades del «radicalismo fenomenológico» en la *Ursprungswissenschaft* de los fundadores de la fenomenología, cuyos innumerables manuscritos póstumos han rebasado los marcos de la recepción habitual. Al final del texto se retomará una contribución metódica específica del Heidegger maduro que ha sido poco explorada y que está basada en el propiciamiento de un tránsito, un motivo muy presente en los manuscritos de los años treinta. La disposición al tránsito podría considerarse una de las actitudes básicas de la «fenomenología de lo inaparente», por usar una expresión con la cual Heidegger caracteriza su propio proceder en el *Seminario de Zähringen*. Intentaré mostrar que la concepción del «tránsito», el «pensar inicial» y el «pensar de la historia del ser» en los manuscritos de los años treinta reactualizan el motivo heideggeriano de juventud de la «ciencia originaria como ciencia del origen».

El presente texto está dividido en tres partes: en la primera se revisa el proyecto fundacional de la fenomenología genética de Husserl y Heidegger en su intento de remitirse renovadoramente al origen de la tradición; en la segunda, se exponen las críticas an-arquistas al concepto de origen y en la tercera se recupera el peculiar significado de la historicidad en el planteamiento de Heidegger del *übergängliches Denken*.

I. El retorno radical al origen de la tradición en Husserl y Heidegger

1. Las perspectivas de una filosofía fenomenológica de la historia en Husserl

En una carta a Helmuth Kuhn de abril de 1937, Husserl da fe de su intención de que la fenomenología trascendental se llegue a develar como una «filosofía absoluta de la historia».[3] Sin embargo, al final del último texto de Husserl, «Teleología en la historia de la filosofía», ampliamente considerado como su testamento filosófico por sus intérpretes, se afirma que si bien la cuestión de la filosofía de la historia es fundamental, resulta «difícil» y tiene que quedar como tarea pendiente.[4]

[3] Husserl, E.: *Briefwechsel*, Teil 6 Philosophenbriefe, Kluwer, Dordrecht/Boston/Londres, «Husserl an Kuhn, 4. II. 1937». p. 241.

[4] Husserl, E.: *Husserliana* tomo 29, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband», ed. de Reinhold N. Smid, Springer, Dordrecht,

Con todo, en su última obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y sus manuscritos complementarios, Husserl plantea varias directrices para el análisis fenomenológico de la tradición. En esta línea, el parágrafo 15 de *Krisis* sintetiza los rasgos metódicos de la reflexión fenomenológica sobre la historia de la filosofía.[5] En el texto, se muestra que el devenir temporal en el que estamos insertos no es una sucesión causal de hechos externos, sino que ha de verse *desde dentro*, como una historia que es la nuestra propia y que miramos desde el punto de vista personal, es decir, mirando en dirección a un curso que nos ha llevado a ser quienes somos. Husserl propone una mirada a la historia desde una pregunta retrospectiva, *Rückfrage*, que en último término es una «meditación sobre sí mismo», *Selbstbesinnung*, del filósofo. Desde el punto de vista de la *Rückfrage* no sólo *tenemos* una tradición, sino que *estamos siendo* una tradición. Por ello, «todo hecho» del pasado tiene una «estructura interna de sentido», es decir, un *apriori* que no se muestra en la superficie de las motivaciones cotidianas. A través de la crítica de las rupturas y los comienzos del proceso, esta «estructura interna de sentido» se nos muestra como articulada en una correlación horizontal de sentido a la que pertenece, como parte de una «historia interna» en una teleología unificadora. Su *telos* aparece a su vez como ley del surgimiento, destrucción y transformación del curso de las finalidades históricas particulares y se revela al final como algo decisivo a nivel personal, como nuestra tarea más propia, que es lo que el sentido histórico nos ha heredado. Con ello se singulariza la historia, destacándose un origen a partir del cual somos. La *Rückfrage* como actitud fenomenológica respecto a la historia termina entonces siendo a su manera una respuesta al origen, estando así inserta en una relación de interpelación y correspondencia respecto al inicio histórico del *telos* y no sólo contemplándolo pasivamente como «contenido» o como hecho particular de la historia.

Si bien la filosofía de la historia de Husserl quedó poco desarrollada, este pensador sí logró señalar su fundamento en la *horizonticidad* histórica implícita en todo acontecimiento de sentido. Por ello en el «Beilage III» de *Krisis* se considera un «dogma» la separación entre la investigación sistemática y la investigación histórico-genética del conocimiento,[6] si bien Husserl mantiene su crítica de una génesis causal de tipo psicologista o historicista, en continuidad con las *Investigaciones Lógicas* y con el artículo de *Logos*. Así, en su etapa tardía, Husserl propone más bien una investigación trascendental de la historia en la *horizonticidad* colectiva del mundo predado de la vida (*vorgegebene Lebenswelt*). Con esto quedará planteado un criterio

1993, pp. 418-419. En adelante se citarán los tomos de la Husserliana con la abreviación Hua y el número de tomo correspondiente.

5 Hua 6, pp. 71-74.

6 *Ibíd.*, p. 379.

y un horizonte de la cuestión de la filosofía de la historia y se derivará de ello una tarea propia para la fenomenología.

Sin poder desarrollar el apriori de la historia, Husserl ya anticipa en el Beilage III de *Krisis* su idea central de que «la historia no es de antemano nada más que el movimiento viviente una con otra y una en la otra de la formación originaria del sentido (*Sinnbildung*) y la sedimentación del sentido (*Sinnsedimentierung*)».[7] La historicidad se devela entonces como la tensión entre el sentido reproductivo y el sentido creativo de la tradición, entre la tradición como la mera continuación y el *tradieren* como instituir o hacer tradición. No puede haber sino una unidad tensional y dinámica inseparable entre estas dos dimensiones, pues todo origen del sentido se da destacándose, irrumpiendo en el contexto de lo acostumbrado, y, correlativamente, toda costumbre muestra su carácter meramente reiterativo al ser contrastada con un momento originario real o posible. De esta manera, la relación con el origen es un criterio diferenciador o un principio crítico para toda mirada a la tradición. Ahora bien, Husserl considera que la tarea de la renovación histórica es «infinita» justamente porque toda tradición siempre tiene un doble carácter: es tanto renovación como reiteración.

El manuscrito de 1922/23 publicado como «Beilage IX» a los artículos de *The Kaizo* en el tomo 27 de la *Husserliana* nos permite acercarnos a los descubrimientos de la filosofía fenomenológica de la historia, la cual, como señalamos, Husserl dejó como tarea pendiente en «Teleología en la historia de la filosofía». El «Beilage IX» de los artículos de *The Kaizo* explora justamente algunos aspectos de la dinámica entre la formación del sentido, *Sinnbildung*, y la sedimentación de sentido, *Sinnsedimentierung*, aunque esta última no es llamada aún con ese nombre como en *Krisis*, sino como «mera civilización». Husserl la describe como «vida cultural secundaria, como lo enajenado de una tradición que ha perdido el sentido interno de la configuración y degenera en un emprendimiento carente de valor, cultura sustituta, cultura aparente, valores acartonados».[8] De ello se distingue la «cultura viva» como formación originaria de sentido, una «vida cultural que surge (*quellende*) originariamente, espiritualidad creadora originaria, orientada a valores contemplados originariamente, que conforma (objetiva) bienes perennes en actividad poética».[9]

La mirada de Husserl a la historia de la filosofía se inserta en un proyecto filosófico y ético que responde a la tarea infinita de la renovación histórica a partir de la verdad, que según Husserl inició en la *Ur-stiftung* griega y fue continuada en la

[7] *Ibíd.*, p. 380.

[8] Hua 27, p. 110.

[9] *Ibíd.*, p. 109. Aunque de pasada, Husserl otorga aquí al concepto de lo poético un sentido más amplio que en su uso ordinario, considerándolo una fuerza de transformación histórica y formación del sentido, lo cual, a su manera, también hará Heidegger en los años treinta.

Umstiftung moderna con Descartes. Para ello, los Kaizo-Artikel y sus manuscritos complementarios formulan la tarea de extender la filosofía en un proceso que comienza con la difusión de los descubrimientos filosóficos a través de la comunicación oral y escrita y la educación, hasta generar una subjetividad de la comunidad, *Gemeinschaftssubjektivität*, de un grupo de filósofos que en común acuerdo forman una *Gemeinschaftswille.*[10] Una comunidad de filósofos se volvería así el medio por el cual toda la sociedad puede encontrar su verdadero sí mismo, es decir, el medio por el cual la sociedad puede descubrir la socialidad verdadera o auténtica, a partir del conocimiento de la verdad del mundo y del sí mismo individual y colectivo. Con la constitución de un poder social a través de la comunidad de filósofos, se constituiría una «autoridad» no «centralizada» en una sola voluntad individual[11] y, a través de este proceso, la filosofía y la ciencia podrían devenir el lugar del origen del sentido histórico de una comunidad universal. Según Husserl, esto estaría prefigurado en Platón y gracias a Descartes y a la modernidad se volvería realizable.[12] Sin embargo, Husserl parece creer que esta realización sólo podría ocurrir si se superara el predominio creciente de la tecnificación en la modernidad y se subordinara el desarrollo técnico a principios éticos.[13]

El proyecto de Heidegger sigue una senda con importantes entrecruces con la del maestro, en especial en lo que respecta a la fenomenología genética, a menudo sin saberlo. Paralelamente a Husserl, Heidegger plantea en sus lecciones friburguesas tempranas una fenomenología genética radical del sentido, *radikal sinngenetisch*, que considera una alternativa a la fenomenología «lógico-trascendental» de la conciencia.[14] No hay que olvidar que Heidegger ignoró varios aspectos de la vía genética husserliana, la cual se desarrolló en gran medida sólo en manuscritos. Así, por ejemplo, vemos que en 1968 en «Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und in der Seinsfrage» Heidegger llegó a creer que su propia fenomenología se distinguía de la de Husserl en que sí planteaba el problema de la historia,[15] aunque como vimos, Husserl consideró a la historia como el movimiento viviente entre la formación y la sedimentación de sentido, en los manuscritos en torno a los *Kaizo-Artikel* y a *Krisis*. Más allá de lo doxográfico o anecdótico del asunto, es importante notar que el planteamiento de Husserl y la concepción heideggeriana de lo originario de la historia resultan complementarios.

[10] *Ibíd.*, pp. 52-53.
[11] *Ibíd.*, p. 53.
[12] *Ibíd.*, p. 93.
[13] *Ibíd.*, pp. 6, 57, 112-113.
[14] GA 58, pp. 154 y 167.
[15] GA 14, p. 149.

2. Las aproximaciones de Heidegger al origen en la ciencia originaria de la vida fáctica y en la destrucción de la metafísica

En su proyecto paralelo de la época de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica, Heidegger busca «asir la vitalidad de la vida en sus manifestaciones» desde su origen, esto es, comprender lo manifestante desde su manifestarse.[16] Por ello, la fenomenología es planteada como ciencia *del origen*, que está inserta en el propio movimiento de manifestación de la vida de manera manifestante.[17]

Heidegger establece que la fenomenología no puede tomar «una distancia absoluta de la vida en sí y respecto a sí»,[18] por lo cual no puede llevarse a cabo más que como una «expresión» del «sentido» del que parte siempre ya, de ahí la famosa afirmación de Heidegger: «*ante* lo concreto no hay salida —en un marco— sólo existe la posibilidad de la expresión».[19] En este sentido, Heidegger no busca una ontología que inserte los fenómenos en cuanto objetos en órdenes preestablecidos, sino que problematiza la posibilidad misma de la «ontología» desde «la historia y la vida».[20] Manifestar la vida en cuanto manifestación no se puede llevar a cabo indicando de manera estática objetos aislados, sino sólo desde una indicación genética, es decir, anticipativa y retrospectiva en función del origen, indicando los sentidos de ejecución, los sentidos relacionales, los motivos y las tendencias de la vida, pues la mostración se encuentra inserta siempre ya en el movimiento de la fuente del sentido. Por ello Heidegger establece que el origen no puede ser un primer punto en una línea, sino que de antemano nos encontramos en su curso. De tal suerte, en la lección del semestre de verano de 1920 define el «radicalismo de la fenomenología» como un «ejecutar siempre más originariamente la propia situación fáctica y en el ejecutar prepararse para la genuinidad».[21] Ahora bien, dado que la génesis de la vida fáctica no puede describirse como un curso progresivo, en la lección del semestre anterior se señala: «En las formas de la expresión gano, a través de la comprensión del origen, la interpretación y la construcción, la prehistoria de la vida misma, no en una secuencia lineal de *estadios*, sino en una *producción* siempre de nuevo disruptiva del origen».[22]

En estos años Heidegger formula la destrucción fenomenológica de tal manera que ésta adquiere un alcance que abarca toda situación vital. La destrucción es una «actitud fenomenológica fundamental», pues remite a un «carácter de la experiencia

16 GA 58, p. 145.
17 *Ibíd.*, p. 2.
18 *Ibíd.*, p. 29.
19 GA 58, p. 147.
20 GA 58, p. 146.
21 GA 59, p. 30.
22 GA 58, p. 148.

fáctica de la vida» que Heidegger llama «desvanecimiento de la significatividad». Se trata de «un tránsito al estadio y al modo de la no-originariedad, donde la autenticidad de la ejecución, ante todo la renovación de la ejecución, faltan».[23] ¿Cuándo alcanza su meta la destrucción fenomenológica? Heidegger señala en dicho curso su punto culminante con el latinismo *Diiudication*, que según su definición «es la decisión sobre la posición genealógica que le corresponde a la correlación de sentido vista en función del origen».[24] Esta decisión o enjuiciamiento requiere asimismo de un criterio de originariedad y no originariedad, lo cual en el contexto de la fenomenología de la vida fáctica es un criterio sobre el carácter de la ejecución. Heidegger especifica dicho criterio como la puesta en juego del sí mismo: «Una efectuación originaria debe exigir (una) renovación actual en el mundo del sí mismo del Dasein como tal, de tal manera que esta renovación correaliza la existencia del mundo del sí mismo».[25]

En «Die Überwindung der Metaphysik», uno de los largos manuscritos de la historia del ser que antecede al ensayo de título similar en *Vorträge und Aufsätze*, puede verse la continuidad del camino fenomenológico-genético de Heidegger, que siempre parte de la necesidad de una destrucción fenomenológica. Aquí vemos que se identifica la *Destruktion* con la «superación de la metafísica», que se define como un «retorno cada vez más hondo hacia lo inicial».[26]

El mismo proyecto continúa con diversas terminologías, como podemos ver en el volumen de los años sesenta *Zur Sache des Denkens*, en la definición de la fenomenología: «La fenomenología es el esfuerzo de corresponder a lo por pensar (zu Denkende)».[27] Heidegger despliega esta correspondencia como el camino de un diálogo con el inicio griego, dentro de lo cual la propia fenomenología de Husserl se interpreta como el atenerse rigurosamente a la *aletheia* como desocultamiento:

> (...) lo que se lleva a cabo para la fenomenología de los actos de conciencia como el anunciarse a sí mismo de los fenómenos es lo que fue pensado originariamente por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como aletheia, como el desocultamiento de lo que se presenta, como su desalbergarse, su mostrar-se.[28]

Sin embargo, en el pensar de la historia del ser la imbricación de la historia con la historia de la filosofía va a ser harto problemática, de tal manera que la equívoca relación entre lo histórico y lo trascendental que Heidegger criticaba en el neokantismo o incluso en Husserl (sobre todo en los *Prolegomena zur Geschichte*

23 GA 59, p. 182.
24 *Ibíd.*, p. 74.
25 *Ibíd.*, p. 78.
26 GA 67, p. 125.
27 GA 14, p. 101.
28 *Ibíd.*, p. 99.

des Zeitbegriffs) resurgirá con nuevas paradojas. Estas paradojas, no obstante, no terminarán en un impasse, sino que abrirán nuevas perspectivas sobre el sentido de la filosofía, la ciencia y de la historia occidentales.[29]

En la recepción crítica del pensar de la historia del ser, se ha cuestionado que éste no aclare ni cuál es la responsabilidad individual en la historia, ni cuales las posibilidades de las ciencias particulares para el propio pensar de la historia del ser. Ahora bien, para discutir la cuestión del origen, resulta interesante analizar las objeciones a la aspiración al origen también inspiradas en el espíritu del radicalismo fenomenológico, que sobre todo en Francia ha tenido una larga influencia. Quisiéramos enfocarnos en las críticas de Levinas, Derrida, Waldenfels y Richir, destacados representantes de esta tradición o inspirados por ella, pues desde distintas vías han cuestionado la referencia al origen conjuntando sus aspectos metódicos y temáticos. Resulta interesante observar en dichas objeciones la reivindicación reiterada de un *an-arquismo*, según sus propios términos, en el sentido del rechazo del origen como *arché*, de un principio unificador del acontecer y el curso histórico como sentido. Su postura se formuló a menudo de manera provocadora señalando que había algo «más originario que el origen». Estas objeciones no excluyen una acuñación de la crítica heideggeriana de la metafísica del ser como presencia, pero sí coinciden en un reproche global hacia Husserl y Heidegger por reproducir la tradición que criticaron, volviendo cuestionables los alcances y la pertinencia de la fenomenología genética de la historia, la deconstrucción de la historia de la metafísica y la posibilidad de «otro inicio» de occidente.[30] Con ello sus críticos buscan pensar lo no occidental, ampliar el marco de lo que se considera nuestra tradición y con ello los horizontes de una filosofía de la historia en sentido material.

[29] En este contexto, cabe señalar que el concepto heideggeriano maduro de metafísica como onto-teología tiene una influencia múltiple desde hace décadas, por ejemplo como principio heurístico de notables trabajos de historia de la filosofía de autores formados en la tradición fenomenológica (Aubenque sobre Aristóteles, Courtine sobre Suárez, Marion sobre Descartes, Tengelyi sobre la filosofía primera), mientras que la *Kehre* heideggeriana se ha reivindicado recientemente en los intentos del «nuevo realismo» para afirmar la independencia del ser respecto del sujeto. Asimismo, la discusión de principio de la idea heideggeriana de la «historia del ser» y del problema del origen en Husserl y Heidegger ha llevado a repensar de diversas maneras el papel de la historia para la fenomenología y la hermenéutica, así como el lugar histórico de estas filosofías.

[30] La necesidad de una mirada hermenéutica o fenomenológica a la historia para la crítica del presente se ha hecho manifiesta en Nancy, la última deconstrucción de Derrida, Vattimo, Michel Henry y algunos autores de lo que Laszlo Tengelyi llamaba «nueva fenomenología en francia». *Cfr.* Gondeck H.-D., y Tengelyi, L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 2009.

II. La crítica an-arquista

Una crítica ejemplar a Heidegger, que a la larga ha tenido una honda influencia, fue la de Emmanuel Levinas, quien emprendió un balance crítico *in totum* de la fenomenología partiendo de Husserl hasta llegar al *Ereignis* de Heidegger. Levinas indica agudamente que en el *Ereignis* heideggeriano se implica la construcción del sí mismo. Con ello, observa una continuidad en la fenomenología, si bien esa continuidad no consistiría sino en la recurrente incapacidad de abrirse a la trascendencia que se abre en la relación con otro ser humano. Esto puede verse en una formulación madura de *Autrement qu'être*: «Ser tema, ser inteligible o abierto, poseerse (momento de *haber* en el *ser*), todo esto se articula en el movimiento de la esencia». De esta manera, «perderse y encontrarse a partir de un principio ideal, un *arché* en su exposición temática» implica que «también entonces el ser conduce el movimiento de ser».[31] Ahí:

> El desvío de la idealidad conduce a la coincidencia consigo mismo, es decir, a la certeza que permanece siendo la guía y la garantía de toda la aventura espiritual del ser. Es por ello que esta aventura no es precisamente una aventura. Nunca es peligrosa, sino que es la posesión de sí, primacía, arché. Lo que puede sucederle de desconocido está de antemano develado, abierto, manifiesto, se amolda a lo conocido y no podría sorprender absolutamente.[32]

En este sentido, para Levinas, en la fenomenología y el pensar del ser «la trascendencia se excluye tanto de la inteligibilidad como de la filosofía».[33]

Para abrir paso a la trascendencia, Levinas propone una an-arquía que evita que se cierre sobre sí el orden de la teleología de la razón, la filosofía absoluta de la historia o el tránsito a la apropiación, pues según él, la anarquía «perturba» al origen. «La anarquía no es el hecho del desorden en cuanto opuesto al orden»[34] puesto que «el desorden es tan sólo un orden distinto y lo difuso está posiblemente tematizado. La anarquía conmociona al ser por encima de tales alternativas».[35] Se trata de la interpelación del otro, que persigue y perturba al sí mismo.

Levinas rechazaría asimismo la fenomenología genética de la historia, pues nos dice que el rostro del otro suscita una «responsabilidad que procede de más acá o va más allá de aquello que queda en suspenso en una época».[36] El rostro del otro tiene «la huella de un pasado inmemorial» «que nunca fue presente»[37] y en tanto

[31] Levinas, E.: *Autrement qu'être*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1978, p. 157.
[32] *Ibíd.*
[33] *Ibíd.*, p. 154.
[34] *Ibíd.*, p. 159.
[35] *Ibíd.*, p. 160.
[36] *Ibíd.*, pp. 154-155.
[37] *Ibíd.*

que según Levinas «no sé si el otro me va a responder», no se le puede ver como un origen. No se puede saber si a partir del otro habrá un flujo de tradición, así que no se puede saber tampoco si habrá una historia.

Otra versión de la crítica an-arquista en fenomenología es la de Derrida, que atendiendo al fenómeno de la «circulación de los signos» señala que los fenómenos están insertos en un juego de diferenciación donde uno remite a otro en una cadena infinita, dentro de la cual no puede plantearse un *arché* o un origen señalado, ejemplar o pleno.[38] Lo que hay es, pues, un juego del trazo de la diferencia que se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. No hay en este juego un concepto o un fenómeno privilegiado desde el cual se establezca un *telos* de la diferenciación de las cosas, pues todo lo presente está diferido, remitido a otro y en este sentido sólo cabe hablar del espaciamiento o la temporalización del intervalo. En esta interpretación Derrida sigue a Heidegger, para quien el *Ereignis* es una diferenciación que da espacio y da tiempo, pero a su vez rechaza su búsqueda de un nombre o un momento único, así como la nostalgia por una «patria del pensamiento» en la historia, ya se trate de Grecia, Alemania o su *Heimat*. Podemos ver que al igual que Levinas y, como también mostraremos, Richir, Derrida insiste en un espaciamiento y una temporalización «más vieja» o «más originaria» que el origen, entendida asimismo como contaminación o impureza, como una marca en el origen. En este sentido, simpatizaría con la afirmación de Levinas de «un pasado que nunca ha sido presente», para negar un origen presente.

No es casual que Derrida repita el gesto francés de su tiempo, típico en Foucault, por ejemplo, de oponer la genealogía nietzscheana, en la cual un ente remite siempre a otro, a la búsqueda o al énfasis heideggeriano y husserliano de un origen único, ya se trate de la subjetividad del ego o del nacimiento de la filosofía en Grecia. Si bien Derrida retoma a la historia del ser como explicación trascendental del pensamiento y de la historia occidental, a la vez muestra que esa historia presupone una dispersión previa. Derrida enfatiza así la diseminación irreductible del acontecer, que entiende como un dispersarse del sentido en distintas direcciones sin ningún orden.

Bernhard Waldenfels, discípulo destacado de Merleau-Ponty, por otro lado, reivindica la responsabilidad y la respuesta a lo extraño como la actitud fenomenológica adecuada respecto a la tradición, no ya desde la cómoda autoafirmación, ni desde su catalogación en un todo único, sino *desde* lo extraño mismo, insertándonos ahí, es decir, dis-locándonos. En este sentido, en *Idiome des Denkens* Waldenfels concluye que el motivo de Husserl y Heidegger de la *Stiftung*, la *Ur-stiftung* y el *Ursprung* han de recuperarse, siempre y cuando se reconozca la condición contingente, la alteridad y la diseminación a la que todo origen está expuesto. Waldenfels

[38] Derrida, J.: «La différance», en *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, 1972, pp. 10-14.

recupera a Levinas y Derrida en la afirmación de la alteridad como lugar en el que se da el origen, pero a la vez apela, de modo análogo a Heidegger, al origen como algo indisponible. Este algo indisponible se daría justamente en la alteridad, como respuesta al otro, y en este sentido, en otro lugar que no es el de la familiaridad de lo propio. Lo que Waldenfels rechaza en Husserl y Heidegger es la idea de un origen en el que *todo está en juego*. La fenomenología de los fundadores es para Waldenfels paralela a la postura histórica revolucionaria de Marx en el sentido de que parte de una inserción en un todo histórico que se encuentra enajenado, perdido o en decadencia y que es preciso revolucionar retrotrayéndolo a sí mismo. En la revolución, el todo histórico supera su propia enajenación y en este sentido se apropia a sí mismo. Esto es precisamente lo que Waldenfels rechaza, declarándolo políticamente totalitario. El motivo de la respuesta a la alteridad se coloca para él histórica y políticamente orientado hacia los márgenes, en los umbrales de las experiencias del contacto con lo extraño y no en la normalidad social, lo que lleva a este autor a abogar por una *Grenzpolitik* situada primordialmente al margen de las instituciones.

Desde los años setenta, la recepción de Husserl y Heidegger se ha tenido que enfrentar a la doble tarea de, por un lado, responder a una actualidad filosófica marcada por la desconfianza hacia el motivo de lo originario y, por otro lado, enriquecer y complejizar la recuperación de los dos grandes fundadores de la fenomenología gracias a la publicación de importantes manuscritos y lecciones del legado póstumo. Un ejemplo que quisiera analizar más de cerca es la recepción de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger.

De aparición muy tardía (1989), los *Beiträge* fueron declarados apresuradamente por algunos como un fracaso de Heidegger al intentar una filosofía post-metafísica (Safranski, Volpi), mientras que otros vieron en este texto el segundo gran logro de su autor junto a *Sein und Zeit* (Pöggeler, von Herrmann). Más allá de estas primeras reacciones, cabe recordar que, en sus últimos años, Derrida planteaba en una entrevista con Dominique Janicaud sus deseos de «volver a empezar» su camino filosófico después de la aparición de los *Beiträge* y otros textos póstumos de Heidegger y se lamentaba de no poder hacerlo ya. Según vemos en nuevas publicaciones póstumas como *Das Ereignis*, *Zum-Ereignis Denken* y los cuadernos negros de posguerra, los *Beiträge* serán un texto al que Heidegger siempre volverá, lo cual se apuntaba someramente en la «Carta sobre el humanismo» o en el «Seminario sobre la conferencia *Tiempo y Ser*». Istvan M. Féher dijo oportunamente que Klaus Held fue el único que llevó a cabo una apropiación filosófica original y una discusión de este texto. Pero además del notable fenomenólogo, hubo otra excepción: Marc Richir, quien junto con Jean-Luc Marion es la principal figura de lo que Laszlo Tengelyi llamó «nueva fenomenología en Francia».

Richir sí buscó recuperar el motivo fenomenológico del origen, y lo hizo para ubicarlo en los prolegómenos a una filosofía de la historia de inspiración fenomenológica que rebasara el marco occidental, pero que como toda fenomenología

genética, debía ser ante todo una crítica del presente. En *Du sublime en politique,*[39] Richir se propone analizar las coyunturas revolucionarias, en especial la revolución francesa, porque en ellas se mostraría la situación del origen en la historia. En esta y otras obras Richir adopta una posición crítica ante la concepción de Husserl del origen como *Ur-Stiftung*. Para el filósofo francés la *Urstiftung* equivale a la instauración de un *Gestell*, un concepto heideggeriano recuperado por Richir para caracterizar a un orden simbólico que se eterniza a sí mismo. Este orden se proyecta a sí mismo de manera ideológica como una fundación, en el sentido de una *Urstiftung*, una génesis que instituye. El acontecimiento revolucionario, en cambio, abre un tiempo «inmemorial», afirma Richir de forma análoga a Levinas.[40] Al respecto, señala que en la irrupción del movimiento popular revolucionario, el pueblo «no adquiere consistencia» ni se hace «cuerpo», sino una «apariencia, en esta carne que es la fenomenalidad de un fenómeno sin *arché* y sin *telos*».[41] En otras palabras, el pueblo sublevado no se hace cuerpo en el sentido de un *Körper*, lo que sería totalitario; esto podría ejemplificarse con la metáfora de Stalin de las masas como correas de transmisión. El pueblo sublevado tampoco se vuelve una «comunidad fusional», sino que se «encarna» en lo que Richir llama lo «común fenomenológico». Lo común fenomenológico es precisamente «an-arquico y a-teleológico», según Richir, y sólo aparece en la «des-herencia» de la tradición.[42] El desheredarse de la tradición se da en el movimiento «disolvente» de la revuelta o la festividad de las reuniones del pueblo sublevado. Una festividad que no es, no obstante, la de la repetición de un ritual.[43] En esta forma de socialidad, que Richir llama encarnada, se daría espontáneamente un vínculo fraterno de amistad entre los hombres. Para Richir, dicho acontecimiento colectivo sería a-histórico pues no tiene «*arché* ni *telos* determinados» pero también histórico, en tanto que es una «apertura indefinida al sentido que está por hacerse», la cual conduce «a los individuos a hacer la prueba de su muerte simbólica, de la desaparición de sus marcas identificativas» en la «travesía» de una comunidad no identificable.[44]

III. ¿Qué significa hacer historia?

Las críticas de Levinas, Derrida, Waldenfels y Richir forman parte del esfuerzo por abrir nuevos horizontes a la fenomenología, lo cual ha sido fructífero de muy diversas maneras, pero cabe también preguntarse cuáles serían sus alcances y sus

39 Richir, M.: *Du sublime en politique*, Éditions Payot, París, 1991.
40 *Ibíd.*, p. 469.
41 *Ibíd.*
42 *Ibíd.*
43 *Ibíd.*
44 *Ibíd.*

límites si se las considera como objeciones al pensamiento de Heidegger de la historia del ser como lectura de la tradición. Sus críticas resultan necesarias en cuanto permiten avanzar en una consideración del inicio que supere su adscripción al marco occidental y su eventual constreñimiento a un Estado-nación. Hay que recordar en este sentido que en el Heidegger de la posguerra también encontramos sugerencias de un posible desarrollo «mundial-horizontal» del *übergängliches Denken* con la propuesta de un diálogo entre los diferentes grandes *inicios* en oriente y occidente.[45]

Un rasgo importante de este pensamiento, es que en él no tendría sentido proponer una filosofía de la historia y ni siquiera se podría pensar históricamente sin arriesgar en primera persona lo histórico creador, sin orientarse a «lo decisivo» en términos de lo que hace época, por lo que la dimensión performativa o, mejor dicho, propiciatoria del origen tiene siempre que ser repensada y repetida en el contexto actual, en medio de lo que Heidegger llamó *Weltöffentlichkeit*. En el contexto actual no nos parece que una política fenomenológica del origen orientada hacia una decisión radical tenga que ser necesariamente «totalitaria» en el sentido de Waldenfels. El esfuerzo de Husserl y sobre todo de Heidegger por pensar el «todo» como acontecimiento *singular* del mundo y de la historia nos muestra que la historicidad, y eventualmente la historia del mundo o historia universal no consiste en una sucesión homogénea, justamente porque el mundo no es un espacio continuo ni homogéneo. Recíprocamente, la interpelación política o la responsabilidad histórica no son una respuesta que pueda valer para cualquier cosa o en cualquier contexto. En este sentido, las tendencias eurocéntricas de Husserl, o estatalistas en el caso de Heidegger, han de deconstruirse desde el mismo tránsito histórico a otra época que sus proyectos quieren propiciar, pues la mirada fenomenológica, y tanto más la mirada ontohistórica de la fenomenología de lo inaparente, busca atenerse a los fenómenos dentro de los límites históricos en que se dan y sólo dentro de esos límites, es decir, explicitándolos de manera rigurosa y no idealizándolos. Esto valdría de manera señalada para el intento de propiciar un tránsito histórico.

En esta línea cabe explorar cómo puede ofrecerse desde el pensar del tránsito una alternativa a la disyuntiva entre el origen ausente de la an-arquía y el origen presente de la metafísica. Las siguientes páginas del presente texto abordaran la cuestión.

A diferencia de lo que pudiera parecer en una lectura superficial, el concepto «historia del ser» posee una multivocidad irreductible. En este sentido, en la sección IV de *Über den Anfang* se define qué significa interpretar en clave de la historia del ser y cómo ha de proceder la interpretación de la tradición.[46] El texto señala que, por un lado, «historia del ser» significa historia de la metafísica, es decir, la historia

[45] GA 4, p. 177.
[46] GA 70, p. 149.

del encubrimiento del sentido originario del ser. Por otro lado, «historia del ser» significaría la historicidad del ser mismo o el inicio. Hay una ambigüedad irreductible entre estos dos sentidos, pues por una parte la historia presupone al origen, pero por otra, el origen consiste en un resguardarse que se sustrae de la historia. Ahora bien, ese resguardo se da en la historia o a favor de la historia, por lo cual Heidegger plantea un tercer sentido de historia del ser que unifica a los otros dos: el de la historia como *tránsito* o retorno al origen. Con esto, Heidegger plantea la tarea específica del *übergängliches Denken*. Dado que el concepto de «historia del ser» tiene un sentido multívoco, no cabe interpretarlo solamente como construcción teleológica, sino como una reunión o separación de lo propio, como el espacio de interpelación o responsabilidad donde el sí mismo se pone a decisión sosteniéndose en un entrecruzamiento de relaciones constitutivas.[47]

En los *Beiträge* se muestra la dinámica de esta historicidad como una captación del movimiento del origen histórico, que este y otros manuscritos llaman inicio:

> El inicio es lo que toma por anticipado que se funda a sí mismo (...) Como cada inicio es irrebasable, por eso tiene siempre que ser repetido, situado en la confrontación en lo único de su inicialidad y con ello de su ineludible tomar por anticipado. Esta confrontación es originaria si ella misma es inicial, esto, sin embargo, necesariamente como otro inicio.[48]

Por su parte, en *Besinnung*, se muestra que al inicio sólo se le puede responder con un arriesgar,[49] pues se trata de responder a lo que está pendiente de decisión. Así, en el tránsito no se trata de buscar ni una pura exterioridad carente de presente (Levinas) ni el contenido presente de una sucesión histórica dada, sino que se trata de la preparación y la maduración de lo otro esencial. El fenómeno inaparente de la maduración permite comprender mejor la distinción conceptual entre comienzo e inicio, como podemos observar en el ejemplo que abre el primer curso de Heidegger sobre Hölderlin:

> Un cambio de clima, por ejemplo, comienza con una tempestad, pero su inicio es la transformación total de las condiciones atmosféricas que la prepara. Comienzo es aquello con lo que algo empieza, inicio es aquello de lo cual algo se origina.[50]

Aquí se muestra que una característica esencial del inicio es el propiciamiento, lo cual no se deja reducir al simple comienzo, pero tampoco a la pura ausencia. En este sentido, se puede sostener que la maduración y el propiciamiento son aspectos

[47] En los manuscritos de la historia del ser surge en este sentido la idea de cuaternidad, intentando traducir a un lenguaje filosófico la poesía de Hölderlin. *Cfr.* GA 65, p. 310.

[48] GA 65, p. 55.

[49] GA 66, p. 56.

[50] GA 39, p. 17.

de lo que los *Beiträge* llaman vacilante rehúso del ser, es decir, la tensión entre la sustracción y la donación que separa o vincula los éxtasis temporales del presente, el pasado y el futuro. Los *Beiträge* muestran que la maduración es justamente la correlación del «todavía no» del fruto.[51]

En este marco de pensamiento se rechaza por igual la mística, la teología negativa, el positivismo o la metafísica de la pura presencia, pues ni la maduración puede considerarse como pura sustracción o trascendencia, ni tampoco como simple afirmación de lo dado. Por ello la historia del ser no puede tener lugar en el plano trascendental de lo a priori, en el sentido de «lo que siempre es ya», ni tampoco en la trascendencia absoluta de lo inmemorial o lo extraño. Tanto lo a priori como la pura ausencia serían para Heidegger fenómenos derivados o conceptos inadecuados con relación al fenómeno de la maduración del inicio. Según los *Beiträge*, la disposición que permite que se muestre el fenómeno de la maduración es la reserva, *Verhaltenheit*, definida en el manuscrito como un disponerse «a la denegación como donación», *die Verweigerung als Schenkung*.[52] De esta manera, la denegación no se interpreta en un sentido negativo, sino como una dimensión inherente a la donación.

Por otra parte, la revolución no se entiende como un romper con lo sido, sino como un «retorno a sí de la esencia».[53] De ahí el reiterado llamado de Heidegger en los años treinta: *zurück zum Anfang*, un llamado que lejos de aspirar a una presencia plena, se remite a una diferenciación o separación que abre un entre de relaciones. Siguiendo a este pensamiento, sólo en la asunción del límite podemos abrimos a una relación esencial.

Ahora bien, si se intenta interpretar el pensamiento del tránsito en términos de una filosofía de la historia, resultaría insuficiente la referencia habitual al occidente griego como origen exclusivo de la tradición. Heidegger señalaba en un manuscrito de los años cincuenta, publicado en *Zum Ereignis-Denken*, que su intento no se amoldaba al clásico esquema de Löwith según el cual en occidente había dos posibilidades: la ontología griega del ser de la presencia o la escatología judeocristiana de lo último.[54] Heidegger respondía que lo suyo no era ni lo uno ni lo otro y proponía una «escatología del ser», en el sentido de un ir a lo último que no llega a algo presente sino a la irrupción de una diferenciación.[55]

[51] GA 65, p. 410.

[52] GA 65, p. 15.

[53] GA 97, p. 19.

[54] GA 73.2, p. 1025.

[55] GA 73.2, pp. 1174-79. Recientemente han aparecido nombrosos intérpretes de Heidegger que, en su lectura, insisten en la oposición de Heidegger al judaísmo en algunos pasajes equívocos de los cuadernos negros dedicados a la coyuntura histórica y política de esa época. Por otro lado, existe otra corriente interpretativa centrada en tender puentes de discusión y diálogo entre el pensar del *Ereignis* y la tradición judeocristiana (Zarader, Levinas, Ricoeur, Sloterdijk). Esta segunda corriente se

La *Lichtung* no es el espacio vacío sino la irrupción del aparecer de lo singular, la posibilidad del encuentro de la diferencia, por ello vemos que en los manuscritos «Die Entmachtung der Physis», «Die Zerküftung des Seyns» y otros dedicados a la *aletheia*, también publicados en *Zum Ereignis-Denken*, se desarrollan los esbozos de una construcción fenomenológica del quiebre o la irrupción de la diferencia, así como una descripción de la manera de darse del aparecer singular del conjunto de las cosas como un todo diferenciado o un horizonte de relaciones. Por ello, cabe considerar estos manuscritos como los principales antecedentes de los *Beiträge*, *Besinnung* y demás tratados dedicados al *Ereignis*, un concepto definido en *Unterwegs zur Sprache* como «la relación de todas las relaciones».[56]

Podemos ver algunos ejemplos de conceptos del *Übergang* de diversos manuscritos del *Ereignis-Denken* que se expresan desde el introducirse al ámbito de las relaciones esenciales y sostenerse en ellas fundando un ahí histórico, de lo cual surge un «sistema» con conceptos como «atravesar la confusión», «fundar el Da-sein como interrupción del *khaos*», «osar la polis», «propiciar el reconocimiento recíproco de los venideros» «albergar la verdad en el ente», «iniciar como ir al ocaso», «depotenciación de la *physis*», esbozando la concepción concepción de su lugar como un *Ab-grund*, a-bismo, no entendido como un no al fundamento sino como «un sí al fundamento en toda su amplitud y lejanía».[57]

mueve en una dimensión más esencial del pensamiento de Heidegger, pues los mencionados pasajes intentan captar conceptualmente los significados ontohistóricos de «hechos» de la coyuntura política y social, pero ideologizan y falsean la reflexión al ser crédulos con los medios de comunicación nazis con relación a la existencia de un *Weltjudentum*. Precisamente por lo infundado y equívoco de esa ideología, el motivo antisemita no tuvo mayor desarrollo en la obra de Heidegger. Por contra, puede encontrarse una importante referencia afirmativa a la tradición judeocristiana y al profetismo judío en *Vorträge und Aufsätze*: «Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein, Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu». GA 7, p. 185. La tesis de una «deuda impensada» de Heidegger con la herencia judía por parte de M. Zarader en *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque* nos parece de mayor importancia que la insistencia de P. Trawny o S. Kellerer en el antisemitismo de Heidegger, no porque no exista tal antisemitismo, sino por el lugar tan secundario y equívoco que juega en el conjunto de la obra en comparación con la influencia, el diálogo y los paralelos con varios aspectos teológicos de la tradición judeocristiana originaria. *Cfr.* al respecto Zarader, M.: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, así como Sloterdijk, P.: «Imprigionato nei *Quaderni neri*» en Di Cesare, D. (ed.): *I quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Roma, 2016 y Levinas, E.: «Préface» en Zarader, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, París, 1986, Trawny, P.: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt, 2015.

[56] GA 12, p. 212.

[57] GA 65, p. 387.

Ahora bien, el *Übergang* se da conjuntamente con la confusión, *Wirrnis*,[58] como situación en donde falta la medida, lo que es necesario reconocer también como un fenómeno no secundario, sino esencial a la maduración. Atravesar la confusión haciendo la experiencia de sus límites permite una primera diferenciación desde la cual se rompe con la confusión y surge un replanteamiento originario del sentido. La tarea de la fenomenología propiciadora, no es, pues, otra que llevar la situación fáctica hasta su punto decisivo, lo cual puede interpretarse como continuación del radicalismo de la fenomenología, tal como éste es definido en el pasaje del curso de verano de 1920 citado más arriba: «ejecutar siempre más originariamente la propia situación fáctica y en el ejecutar prepararse para la genuinidad».[59]

Las posibilidades del pensar de Heidegger son prolíficas como la vía larga de la hermenéutica de la que hablaba Ricoeur y quizás tanto más si esa vía se convierte en la vía nueva de propiciar un origen, pero para ello tiene siempre que esforzarse por encontrar los límites de su propia tradición para atreverse a entrar en ellos.

[58] *Cfr.* «Die Wirrnis» en GA 76.

[59] GA 59, p. 30.

IV

MARTIN HEIDEGGER Y LA PSIQUIATRÍA. RECONSTRUCCIÓN DE UN ENCUENTRO Y PROSPECTIVA FENOMENOLÓGICA*

FRANCESCA BRENCIO
Universidad de Sevilla

I. INTRODUCCIÓN

Este ensayo se propone conseguir tres objetivos fundamentales: en primer lugar, reconstruir el diálogo que Heidegger ha entretejido con la medicina y, de un modo particular, con la psiquiatría y la psicología en términos de una crítica y de una revisión del método aplicado a las ciencias médicas a través de la propuesta de una nueva aproximación conocida como el análisis del *Dasein*; en segundo lugar, evidenciar cómo algunas estructuras fundamentales para la comprensión del *Dasein* —tales como la *Befindlichkeit*, los *Stimmungen*, la temporalidad extática, la proyectualidad— son útiles para el fin de una comprensión fenomenológica de los fenómenos psicopatológicos; en tercer lugar, verificar el mérito de la propuesta heideggeriana en el ámbito de la medicina, ofreciendo ejemplos concretos de su aplicación desde el punto de vista del análisis del *Dasein* en el contexto de las relaciones de la cura.

Las reflexiones aquí expuestas no tienen ninguna intención de interpretar la meditación de Heidegger en clave psicopatológica o de dar a entender que en ella se hallan todas las herramientas para significar los eventos psicopatológicos que pueden ocurrir en la vida de cada uno de nosotros. Más bien, su objetivo consiste en demostrar cómo algunos instrumentos internos a la meditación de Heidegger pueden ser instrumentos importantes para significar aquellas *Lebensformen* psicopatológicas que podrían afectar al hombre, ya engullido por el abismo del sufrimiento psíquico, en un perdido diálogo en el encuentro terapéutico. En tal sentido, el motivo más amplio que anima este escrito consiste en poner el acento en el diálogo entre la filosofía y la medicina. El horizonte de sentido que tal diálogo debería conseguir

* La autora quisiera expresar su más sincero agradecimiento a la Profesora Maria Teresa Álvarez Mateos, por su traducción del texto al castellano.

no es tanto aquel de proporcionar respuestas perentorias sobre las varias formas de sufrimiento mental, sino más bien el de interrogarse sobre la posibilidad de revisión del estatus epistemológico de buena parte de la psiquiatría biologicista y de la nosografía diagnóstica estadística. Sólo él, el paciente, y su sufrimiento deberían, por tanto, permanecer como *el otro sujeto* del encuentro terapéutico, junto al médico. Sólo a partir de tal encuentro es posible no sucumbir a la tentación de una medicina capaz de sanar a toda costa —los ejemplos de empeños terapéuticos son, tal vez, el aspecto más problemático de esta tentación— así como escuchar aquellas «razones de la sinrazón» (Foucault) que toman forma en los disturbios de la salud mental.

Cuando se habla de sufrimiento psíquico no se afronta simplemente un universo de conceptos procedentes de la psicopatología o de la psiquiatría, sino que se penetra en el interior del universo de los dolores de la persona, un dolor a menudo hecho de palabras incapaces de expresar emociones y estados de ánimo, de temores por la incapacidad de *comprender, comprenderse y hacerse comprender.* El sufrimiento psíquico es una cosa diferente de los modelos teóricos y ningún modelo (biológico, sociológico, psicoterapéutico) podrá ser más capaz de «atrapar» la compleja realidad de la persona que tiene que ver realmente con la enfermedad mental. Las definiciones diagnósticas de las tan discutidas versiones del DSM V están caracterizadas por un procedimiento de tipo «analítico», que produce un elenco de síntomas y signos esbozados sustancialmente a través de su cuantificación y su duración temporal. Y, sin embargo, a pesar de la extensa nomenclatura de los diagnósticos que ofrece la lógica objetivante y universalista del DSM V, el sufrimiento psíquico permanece como un asunto que toca el corazón de quien lo vive.

El mundo del sufrimiento al que apela la psicopatología está conectado a aquella fragilidad que caracteriza al hombre, por la cual nuestro ser es expuesto al riesgo, al dolor, a la enfermedad, y siempre vinculado a nuestra capacidad de perder la libertad y perdernos a nosotros mismos. En este sentido, en el contexto del seminario de Zollikon, dice Heidegger:

El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque siempre está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo. Este peligro está en conexión con la libertad del ser humano. Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vida.[1]

[1] Heidegger M., *Zollikoner Seminare. Protokolle —Zwiegespräche— Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2006; *Seminarios de Zollikon. Protocolos del seminario — Coloquios— Cartas*, trad. al español por Ángel Xolocotzi Yáñez, Herder, México D.F., 2013, p. 241.

II. El ingreso de la fenomenología en la psiquiatría

La llegada de una nueva sensibilidad médica, capaz de conjugar el método fenomenológico con el objeto de la psiquiatría —es decir, el sufrimiento mental— aparece en el escenario de la medicina entre los años 30 y 40 del 1900. Piénsese en todas las obras de Binswanger, Minkowski, von Gebstattel, Tellenbach o Strauss, por citar sólo algunos nombres notables. Justo en estos años, la psiquiatría, la psicología y el propio psicoanálisis, insatisfechas con la metodología comprometida y particularmente rica en fermentos revolucionarios, tanto desde el punto de vista metodológico como desde aquel de las tesis principales, estaban volviendo a examinar su práctica clínica para llegar a reconocer no sólo que la contribución de otras disciplinas es esencial para comprender al hombre y su sufrimiento, sino también que el método fenomenológico es el más adecuado para poder comprender (y no describir) el sufrimiento psíquico. La filosofía, en particular, la fenomenología, la fenomenología hermenéutica y el existencialismo, se ha revelado como una de aquellas disciplinas que pueden proporcionar, de un modo adecuado, una contribución sustancial a la definición de este encuentro entre vidas humanas que tiene lugar en la relación médico-paciente. Una de las contribuciones más significativas a esta interdisciplinariedad la ha ofrecido también la filosofía de Martin Heidegger, a menudo considerada negativamente a causa del prejuicio que considera al filósofo de Messkirch más inclinado a interesarse por el ser que en hacerlo por el hombre.

Cuando se habla de psiquiatría fenomenológica, se habla de una psiquiatría que, consciente de los innumerables límites provenientes de su matriz biologicista y de los criterios de los sistemas estadísticos de diagnóstico, va más allá del aspecto nosográfico para tantear ese algo que no reside sólo en nuestro cerebro. En la psiquiatría fenomenológica el conocimiento se realiza sólo mediante modelos psicológicos que consisten en la capacidad de analizar y sondear los estados psíquicos, interiores, subjetivos del paciente, y en la compenetración, es decir, en la capacidad de sumirse en los estados psicológicos de los que *son otros —respecto de— nosotros*. Una de las contribuciones más significativas que la fenomenología proporciona a la psiquiatría es el acento puesto sobre las emociones y sobre los *Stimmungen*; de hecho, la psiquiatría fenomenológica trata de comprender la *Lebensform* subyacente a las emociones y de comprender el lenguaje, sus relaciones con el tiempo y el espacio.

La psicopatología fenomenológica, tras los pasos de la *Psicopatología general* publicada por Karl Jaspers en 1913, se ha constituido como una alternativa radical a la psicopatología organicista dominante en el siglo XIX y en parte todavía hoy aún vital, en la cual el objeto del conocimiento en psiquiatría es la estructura cerebral. Uno de los psiquiatras más famosos del siglo XIX, Wilhelm Griesinger, director de la primera Clínica universitaria de psiquiatría del mundo, la de Berlín, ha sostenido que las enfermedades psíquicas son enfermedades cerebrales; y esta tesis es aún la que está como fundamento de la psiquiatría biológica de hoy. Por el contrario, la

orientación fenomenológica en psiquiatría no tiene como objeto el cerebro, sino la vida interior, la subjetividad del paciente. El objeto de la psiquiatría es para la fenomenología un sujeto, una persona, analizada y descrita conforme a sus emociones, sus pensamientos, su fantasía, su imaginación: conforme a su modo de ser, que no se identifica con su comportamiento, sino con los significados que se expresan en cada comportamiento individual. De este cambio metodológico proceden diferencias radicales en el modo de confrontarse con el paciente, en el modo de articular los horizontes del conocimiento y, en última instancia, en el modo de curarlo.

Para tal propósito es enormemente esclarecedora la experiencia del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, desde el momento en que él declarara en muchas obras la necesidad de no permitir la emisión de un juicio (tampoco de un juicio clínico), sino de tratar de comprender el mundo del otro por lo que eso significa. Así, Binswanger escribe:

> El punto de partida, es decir, el fundamento del juicio diagnóstico del psiquiatra, no son sólo las observaciones del organismo del paciente, sino sobre todo el ponerse en relación y comunicarse con él en cuanto él es un hombre, es decir, en cuanto es co-siendo (Mit-dasein); en este sentido no se trata esencialmente sólo de la actitud del «clínico» hacia su objeto científico, sino de su comportamiento con un humano «fundado» en igual medida sobre la «cura» y sobre el amor. De este modo, la esencia de la condición del psiquiatra va más allá de todo saber material y también más allá de la posibilidad objetiva que se conoce, es decir, más allá de la esfera de la ciencia, de la psicología, de la psicopatología y de la psicoterapia.[2]

La aproximación fenomenológica no funda una verdadera nosografía, preocupándose más bien por plantear la cuestión del carácter reductivo del método adoptado por la psicopatología biologicista y por el propio psicoanálisis: cada existencia «fracasada», es decir, patológica, es siempre y en cualquier caso un particular modo de ser en el mundo. El método fenomenológico aplicado a la psiquiatría propone, por lo tanto, una torsión de la mirada que del analítico pasa al conjunto, transformando y poniendo en crisis aquel modelo cartesiano de la psique que distingue entre un interior y un exterior. La enfermedad psíquica viene a ser considerada como una *Lebensform* que tiene también un sentido propio, cuya posibilidad de ser

[2] BINSWANGER L., *Essere nel mondo*, trad. de A. Angioni y G. Banti, Astrolabio, Roma, 1973, p. 223 (ttrad. español por T. Álvarez). Véase también BINSWANGER L., *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers*, in L. Binswanger, Ausge-Wählte Vorträge und Aufsätze, Francke Verlag, Bern 1955, pp. 264-278; Idem, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1962; Idem, *Heidegger's analytic of existence and its meaning for psychiatry*, in J. Needleman(ed.), *Being-in-the-world: Selected papers of Ludwig Binswanger*, Basic Books, NY 1963, pp. 206-221. Sobre la herencia heideggeriana en las reflexiones y en la práctica clínica de Binswanger me remito a BRENCIO F., *Heidegger and Binswanger: just a misunderstanding?* in « The Humanistic Psychologist», vol. 43, 3, 2015, pp. 278-296.

descifrado no tiene por qué coincidir con la posibilidad que es típica del concepto de salud.

El análisis del *Dasein,* conocido gracias a la contribución que el psiquiatra suizo Medard Boss ha sabido darle a la analítica del ser propuesta por Martin Heidegger, se basa sobre la comprensión del espectro de las posibilidades existenciales del hombre, es decir, de todos los posibles modos de existencia que van de la normal a la patológica. Desde un punto de vista diagnóstico, el análisis del *Dasein* nace esencialmente como crítica ya sea del positivismo de la psiquiatría de la época, ya sea del psicoanálisis freudiano, el cual, a través de una operación nomotética de reducción del hombre a *homo natura* (organizada por la teoría freudiana en función de las primitivas fuerzas instintivas), es hecho posible sólo gracias a la eliminación constante de la globalidad de la experiencia humana del hombre.

El análisis del *Dasein,* declinándose como una metodología ideográfica, produce una brecha tanto en relación con la psicología tradicional, como con el psicoanálisis freudiano o la psiquiatría biologicista, desde el momento en que dicho análisis tiende a comprender la especificidad de cada existencia singular en su propia condición existencial según diversos niveles de libertad: el proyecto de mundo (*Weltentwurf*) puede expresarse con un grado máximo de potencialidad (que corresponde a un nivel de pertenencia al sí mismo) o un grado minimo, aquel de la mundanización, es decir, de la completa pérdida de libertad y de la opresión de la angustia. El análisis del *Dasein* pone en discusión el subjetivismo de la psicopatología jaspersiana, como justamente observa Blankenburg,[3] pero también y más aún la distancia que había puesta entre la normalidad y la patología. Sobre este segundo punto la contribución de Binswanger es esencial: según el psiquiatra alemán es esencial la necesidad de no permitir la emisión de un juicio (tampoco de un juicio clínico), sino de tratar de comprender el mundo del otro por lo que eso significa desde el punto de vista de la analítica del ser.

La especificidad del campo hasta ahora ilustrado no se basa sobre una aproximación exclusiva, sino sobre una reciprocidad mutua: una psicopatología fenomenológica puede obtener provecho de las contribuciones del análisis del *Dasein,* tanto como este último puede enriquecerse a través de la contribución de la fenomenología. De esta reciprocidad nacen los caminos hacia la comprensión del hombre y de su sufrimiento.

3 *Cfr.* Blankenburg W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit,* Parodos, Berlin 2012; *La perdita dell'evidenza naturale,* trad. it a cargo de F. M. Ferro y R. M. Salerno, Raffaello Cortina, Milán, 1998.

III. Heidegger y la comprensión del que vive

La meditación heideggeriana ofrece un nuevo punto de vista sobre el sufrimiento del hombre y sobre la necesidad de romper tanto con el psicoanálisis freudiano como con la aproximación científica de derivación cartesiana y con el planteamiento fenomenológico husserliano. Heidegger no desarrolla, no elabora, no piensa en un método científico que se proponga como alternativa a la ciencia, más bien propone una meditación dirigida a la comprensión de la estructura fundamental del *Dasein* y a la posibilidad de ofrecer a la medicina y, de modo particular, a la psiquiatría un nuevo punto de vista sobre el sufrimiento del hombre.[4]

La meditación de Heidegger, como es sabido, se caracteriza por su dura crítica a la distinción cartesiana entre mente y cuerpo, a la fundación de un método científico que culmina en la descripción de las dos sustancias, y a la aproximación dicotómica característica del psicoanálisis. La necesidad de volver a una visión holística del hombre, es decir, a una visión unitaria y total, es el hilo de Ariadna que recorre el pensamiento del autor desde los escritos de juventud hasta el seminario de Zollikon. El análisis del *Dasein* (*Daseinsanalysis*) no es simplemente el análisis del ser humano en general ni de su medio, sino una radical y nueva modalidad de dirección a través de la cual hacer partir la comprensión de nuestra existencia. Como afirma Medard Boss:

> La analítica del Dasein en términos de ciencia dirigida hacia la comprensión del hombre y de su mundo [...] no pretende ser nada más que una simple descripción y exposición de los aspectos esenciales y de las características de las cosas, de las plantas, de los animales y de los seres humanos. Las afirmaciones que nacen del uso de la analítica del Dasein difieren en su misma esencia de las deducciones científico-naturales y de las explicaciones.[5]

Los años que van de 1919 a 1922-1923, hasta el *Natorp-Bericht,* son años enormemente fructíferos para el filósofo de Messkirch, en los cuales el tema de que vive se coloca en el centro de su reflexión. Es decir, Heidegger intenta hacer y ofrecer una descripción del ser humano en términos de vida viviente a través del uso de la fenomenología. El primer curso friburgués se sitúa en este marco: en el curso del semestre de la guerra de 1919, titulado *La idea de la filosofía y el problema de la visión*

[4] *Cfr.* Brencio F., *World, time and anxiety. Heidegger's existential analytic and psychiatry,* in «Folia Medica», special issue on the XVI th International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology, 56, 4, 2015, pp. 297–304; eadem, *Sufferance, freedom and meaning: Viktor Frankl and Martin Heidegger,* in «Studia Paedagogica Ignatiana», 18, 2015, pp. 217-246; Letteri M., *Heidegger and the question of psychology. Zollikon and beyond*, Rodopi, Amesterdam 2009.

[5] Boss M., *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, Basic Book Publis., New York, 1963, p. 31 (trad. al español por T. Álvarez). Véase del mismo autor también *Existential foundations of medicine and psychology*, J. Aronson Press, Northvale 1977.

del mundo, Heidegger afirma que debe derribar la visión teórica a favor de la pre-teórica, porque sólo de este modo se puede llegar a una experiencia (*Erfahrung)* del pensar. Él escribe: «Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético».[6] En el curso del semestre invernal de 1920-1921, titulado *Introducción a la Fenomenología de la religión*, él dirá que el punto de partida y el punto de llegada de la filosofía es la experiencia afectiva de la vida: toda la filosofía emana de la experiencia afectiva, para poder hacer el retorno dando la vuelta hacia su interior. La experiencia afectiva está en lo pre-teorético, en eso que anticipa el pensar y el concepto; en este espacio, en el pre-teorético, la experiencia de la afectividad permite hacer encontrar, sin de súbito dirigirse a los antes, el mundo: «Justamente el «temple» es lo decisivo, y lo importante es —y esto es justo lo que tiene que mostrar la investigación fenomenológica— comprender el peculiar complejo fenomenal de «experiencia fáctica de la vida», y, en especial, el de la experiencia cristiana de la vida».[7]

La experiencia afectiva es una clave de acceso al *Lebenswelt,* al mundo de la vida del que habla Husserl: es a través de ella que podemos conocer y en base a ella que ya nos encontramos en el mundo. Para Heidegger, la experiencia afectiva muestra cómo las emociones y los sentimientos no son dos simples productos de la vida psíquica del hombre, sino cómo de hecho ambos van a constituir la intencionalidad de la conciencia. En estos años que separan a Heidegger su obra maestra, se viene esbozando en filigrana la distancia de la fenomenología trascendental de Husserl en favor de la fenomenología hermenéutica, lo cual se muestra en la autocomprensión del *Dasein*: la superación de la intencionalidad de la conciencia ocurre en aquella esfera del hombre que Husserl había relegado a la vida psíquica, insertándose así en el marco de la tradición cartesiana. Es en el curso del semestre de invierno de 1920-21 cuando Heidegger usa la palabra *Stimmung* para referirse al estado de ánimo. *Stimmung* indica una especie de tejido atmosférico en el cual uno se encuentra sin decidirlo. Esa palabra, por tanto, indica aquel estado de ánimo hacia el cual el hombre está entonado, acordado, orientado en la vida, sea hacia sí mismo o hacia los otros.

[6] Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1999; *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. español a cargo de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, p. 70-71.

[7] Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2011; *Introducción a la fenomenología de la religión,* trad. español a cargo de Jorge Uscatescu, Siruela, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006, p. 158.

Al surgir de la especulación heideggeriana le es la clara intención de comprender y problematizar la vida del hombre en su historicidad, en su finitud y en las conexiones con el mundo y con la historia. En un fragmento de su currículum le escribe al Profesor Misch en 1922:

> Las investigaciones sobre las cuales se basan las lecciones elaboradas de manera autónoma se proponen el objetivo de realizar una interpretación fenomenológico-ontológica del fenómeno fundamental de la vida factual, que es comprendida según su sentido de ser como `histórica´ y es conducida a la determinación categorial respecto a sus modos en la actitud fundamental del tener que hacerse con un mundo (mundo circundante, mundo del con y mundo del sí mismo).[8]

Para conseguir este objetivo, él parte de la observación del estatus epistemológico de la filosofía que le es contemporánea, la cual:

> Cuando en la situación presente (la filosofía) determina la idea de. hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, sigue discurriendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega y, sobre todo, por la idea cristiana del hombre y de la existencia humana.[9]

La confrontación con la filosofía griega es necesaria para el joven Heidegger, porque a través de eso él se propone arrojar luz sobre «las deformaciones de la existencia cristiana»[10] respecto al modelo griego. En el semestre de verano de 1923, Heidegger imparte el curso sobre la hermenéutica de la facticidad, en el cual proporciona el primer horizonte para la comprensión del ser: eso es constituido en la efectividad, la cual se configura como «el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» ser «propio»».[11] La hermenéutica de la facticidad y la auto-interpretación de la facticidad del ser, es decir, la interpretación —pero también la comunicación— del carácter ontológico del ser. En el origen de la facticidad vivida hay un fundamento pático que mueve la vida en su devenir dinámico y devuelve al ser a su

[8] Heidegger M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976,* hrsg. von Hermann Heidegger, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000; *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910 — 1976),* a cargo de N. Curcio, Il Melangolo, Génova 2005, p. 44 (trad. al español por T.Álvarez).

[9] Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik,* hrsg. von G. Neumann, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2005; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica). Informe Natorp.,* trad. al español a cargo de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002, p.51.

[10] Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung,* hrsg. von C. Strube, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2007, p. 9 (trad. de T. Álvarez).

[11] Heidegger M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1995; *Ontologia. Hermenéutica de la facticidad,* trad. al español a cargo de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 25.

significatividad. Ya en el *Natorp Bericht*, Heidegger había insistido en la vida activa y su tonalidad afectiva en cuanto modo del despliegue del movimiento de la vida humana. Tal movimiento es el πάθος: por él el hombre se «entona» afectivamente convirtiéndose contra el movimiento. El *Dasein* es movimiento;; movimiento que obtiene su fundamento de este sustrato pático, es decir, de la afectividad, y se despliega en su proceder temporal e histórico. Como subraya von Herrmann, es en la duplicidad del movimiento en horizontal y en vertical en lo que se dobla el movimiento del *Dasein*: en horizontal, a través de la apertura al mundo, a los otros, a la socialidad, a la comunidad; en vertical, a través de la apertura a la trascendencia.[12]

En la conferencia de 1924 titulada *El concepto de tiempo*, Heidegger por primera vez antes de *Sein und Zeit* reconoce la peculiaridad de la *Befindlichkeit* como estructura originaria de comprensión (y auto-comprensión) del hombre y usa explícitamente esta palabra para traducir los afectos. A través de la guía de San Agustín, Heidegger llegará al concepto de *Befindlichkeit*, muy similar a aquel que encontraremos en *Ser y tiempo*. Examinando y traduciendo el largo pasaje en el cual el filósofo de Hipona habla del encontrarse y recogerse en Dios para medir el tiempo, Heidegger vislumbra en el situarse del espíritu en Dios su clave de vuelta a la futura analítica del ser. El espíritu de San Agustín se siente situado en Dios: la vida del espíritu es el tiempo mismo que en el sentirse se encuentra *(befindet sich)* dinámicamente en situación emotiva. *Befindlichkeit* consiste en sentir el hecho de ser en una determinada situación afectiva, no un sentir de tipo sensible o sentimental. Mucho más allá, Heidegger dirá que el *Dasein* es el tiempo, introduciendo el tema más importante de *Ser y tiempo*: «El respectivo Dasein mismo es (el) «tiempo». Si la cosa es realmente de este modo, es decir, si hemos dado con el fenómeno que buscábamos, entonces el análisis que hemos realizado anteriormente del carácter ontológico del Dasein permite destapar al mismo tiempo los modos según los cuales «el tiempo» es».[13]

Aún de 1924 es su curso sobre Aristóteles, el cual ayuda a entender más en profundidad cómo Heidegger llega al concepto de *Befindlichkeit* que aparece en *Sein und Zeit*. En el verano de 1924 Heidegger imparte cursos sobre la *Etica Nicomachea* de Aristóteles y sobre la *Retórica*. Sus cursos están destinados a demostrar cómo el logos filosófico y el juicio típico de las proposiciones filosóficas están fundados en el discurso cotidiano, obteniendo su origen en la facticidad de la existencia, en cuyas situaciones concretas la afectividad y los estados de ánimo abren a la determinación

[12] *Cfr.* F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sei und Zeit»*,Klostermann, Frankfurt am Main 2008, voll. 3, en particular pp. 28-45 del tercer volumen.

[13] Heidegger M., *Der Begriff der Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2004*; El concept de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. al español a cargo de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2008, p. 76.

del *Dasein*. La afectividad es, por tanto, un fenómeno constitutivo de la apertura del discurso filosófico y el logos es eso mismo radicado en este pathos afectivo. Lo que el retórico debe estimular no es un estado inmóvil del alma del que escucha, sino una *Befindlichkeit* del viviente en su mundo. Heidegger parece casi equiparar *Befindlichkeit* a πάθος: Aristóteles, sostiene Heidegger, enseña cómo son esenciales la διάθεσις (es decir, el encontrarse) del que es cucha y los sentimientos que la palabra es capaz de mover (πάθη). Escribe Heidegger: «Donde hay percepción de algo, orientación en un mundo, allí hay λπύη τε καί ἡδονή (413b, 23) sentirse *dispuesto (gestimmt)* de tal o cual modo, encontrarse *(sich befinden)* bien o mal y entonces así estar también abierto a».[14] Una vez más, el ser situado y orientado en los estados afectivos y en las situaciones es la característica fundamental del *Dasein*.

En los años que van de 1924 a 1927, Heidegger desarrolla un concepto de *Befindlichkeit* que constituye una radicalización del enfoque fenomenológico husserliano, a fin de ofrecer una explicación concreta del hombre en términos del que vive. La novedad sustancial del concepto de *Befindlichkeit* expuesto en *Sein und Zeit* respecto del trabajo de 1924 reside en el hecho de que distingue dos niveles sobre los cuales la *Befindlichkeit* opera; : un nivel ontológico, en cuanto estructura del ser, y uno óntico, del cual los estados de ánimo son su manifestación.[15] *Befindlichkeit* es un existenciario, el existenciario fundamental, el mundo fundamental en base al cual el *Dasein* es su propio ahí. El ser en situación y el ser situado están estrechamente conectados con la facticidad de la existencia: ello se hace claro a través de los estados de ánimo en los cuales ya nos encontramos y en la *Befindlichkeit*, como aparece expuesta en el §29 del capítulo 5 (I sección) de *Ser y tiempo*, Heidegger debe afrontar la cuestión de los estados de ánimo. Estos no son una especie de estados psicológicos de los cuales hagamos experiencia en determinado mundo, más bien son aquel *background* a través del cual es posible encontrar las cosas y a los otros en el mundo propio en base a aquel determinado estado con el cual lo encontramos. Los estados de ánimo no tienen un interior o un exterior, no tienen un objeto específico al cual volverse, son más bien atmósferas y paisajes del alma que envuelven al hombre, que le indican el horizonte, que le constituyen su contorno.[16] Cuando un estado de ánimo ya afecta, éste no proviene ni del afuera ni del adentro, ni de lo externo, ni de lo interno, sino que proviene del ser en el mundo de aquel determinado ser que

[14] Heidegger M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hrsg. von F.-K. Blust, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2004; *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. al español a cargo de Germán Jiménez González, Waldhuter, Buenos Aires, 2014, p. 218-219.

[15] *Cfr.* Brencio F., *Befindlichkeit* in G. Stanghellini, M. Broome, et al., *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford 2019 (en prensa pp. 344-353)..

[16] Para un análisis más amplio del papel de las emociones me remito a Ratcliffe M., *Why Mood Matters*, in M. Wrathall (ed.), *Cambridge Companion to Being and Time*, Cambridge University Press,Cambridge 2013, pp. 157-176.

lo asume y, por tanto, de su fundamento pático. Heidegger escribe en *Sein und Zeit*: «Lo que designamos *ontológicamente* con el término «encontrarse» es *ónticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo».[17] Y más aún: « En el estado de ánimo es siempre ya «abierto» afectivamente el «ser ahí» como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó el «ser ahí» en su ser como el ser que el «ser ahí» ha de ser existiendo».[18] No debe sorprender, por tanto, que en *Sein und Zeit* encontremos alguna expresión cuyo sabor recuerda a aquella filosofía de la vida que viene elaborando Heidegger en este primer año. Ella funda la comprensión misma que tiene Heidegger de la *Befindlichkeit*, en términos de un *a priori* constitutivo de la facticidad del *Dasein*, junto con los estados de ánimo (*Stimmungen*). Según Heidegger, a través de los estados de ánimo podemos conocer el mundo en general y la posibilidad de la verdad: de hecho, si bien la moderna filosofía sostiene que la verdad es una función de la lógica proposicional, Heidegger ve que es justamente el estado antepredicativo de la verdad lo que funda toda la verdad.

Se puede decir, por tanto, que la *Befindlichkeit* opera sobre dos niveles: por un lado, le recuerda constantemente al *Dasein* su originaria apertura al mundo, a los otros, a los entes, justamente porque a través de su estructura existencial recuerda al ser su tener que ser; por otro lado, muestra cómo el *Dasein* está siempre orientado, tanto hacia la inmanencia como hacia la trascendencia. Heidegger dirá en el contexto del seminario de Zollikon, es decir, aproximadamente cuarenta años después de las páginas sobre la fenomenología de la vida religiosa:

Se trata del encontrarse que mentamos cuando preguntamos al otro: ¿cómo se encuentra usted? Esto es: ¿cómo le va? Esta pregunta no se refiere necesariamente solo al «encontrarse corporal». La pregunta puede buscar informarse de la situación fáctica momentanea del otro. Sin embargo, tal encontrarse debe ser diferenciado de aquello que en Ser y tiempo fue interpretado como disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Ella es el temple anímico que de-termina al *Dasein* en su respectiva relación con el mundo, con el co-*Dasein* de los prójimos y consigo mismoLa disposicion afectiva fundamenta el bien-estar o el mal-estar, peroʼ a su vez ella estaʼ fundada en el estar-sujeto del hombre al ente en su totalidad.[19]

En las páginas de *Ser y tiempo* dedicadas a la *Befindlichkeit*, Heidegger introduce una distinción entre estados de ánimo (*Stimmungen*) y estados de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*). Esta distinción es suficientemente conocida a través de otra distinción, aquella entre el miedo y la ansiedad. Mientras el miedo es

[17] Heidegger M., *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main,1977; *Ser y tiempo*, trad. al español a cargo de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986, p. 151.

[18] *Ibidem*, p. 152.

[19] Heidegger M., *Seminarios del Zollikon*, p. 219-220.

un estado de ánimo que tiene un objeto, la angustia es un estado de ánimo fundamental privado de objeto que abre ante nosotros la relación con la nada. Será sólo después de *Ser y tiempo*, en los años a caballo entre 1929 y 1930, cuando Heidegger no hablará ya de *Stimmungen*, sino de *Grundstimmungen*, invirtiendo el álgebra de la relación que realiza el *Dasein:* No tanto relación hacia el mundo en su totalidad de entes, sino relación con el fundamento. El curso del semestre de verano de 1928, los *Principios metafísicos de la lógica*, y la confrontación con Leibniz, conducirán a Heidegger a una meditación más radical sobre la relación entre estar y ser, pasando a través de la larga noche de la nada. El discurso de 1929 *¿Qué es metafísica?* y el curso de 1929/30 *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad* no harán sino dar cuerpo a esta confrontación, investigando en el interior de los estados de ánimo fundamentales entre los cuales la angustia, la melancolía, el aburrimiento y la alegría ocupan un puesto privilegiado en la especulación del autor. Los estados de ánimo fundamentales clavan al *Dasein* a la pared de su finitud y a la relación con el fundamento, en la dialéctica de la relación entre la nada y el ser. Justamente de la especificidad de cada estado de ánimo fundamental se genera nuestra relación exclusiva con nosotros mismos y con el mundo.

El mismo concepto de cura que él viene elaborando en *Sein und Zeit* ya permite dirigir la atención hacia el carácter afectivo-práctico de la existencia humana sobre el carácter pático del ser orgánico. Lo pático *das Pathisch*, esta suerte de pasividad, expresa el sufrir y la misma condición receptiva del sentimiento empático surge sobre el sentir situado (*Befindlichkeit*) que incluye la intersubjetividad (*Mit-sein*), constitutiva del ser en el mundo. Lo pático es ya desde siempre intersubjetivo: esa es la raíz a partir de la cual se desarrolla el despliegue de la categoría subjetiva, de la manera de ser rechazado del hombre.[20]

IV. La experiencia de Zollikon para la psicopatología contemporánea

El seminario de Zollikon, sostenido por Heidegger entre 1959 y 1969 ante un público compuesto de doctores, psiquiatras y analistas en la casa de Zollikon del Dr. Medard Boss, constituye una experiencia única y un punto de inflexión en las consideraciones que Heidegger tenía acerca de la filosofía en relación con la medicina. Como recuerda Boss:

[20] Para profundizar en el papel de lo pático en Heidegger remito al lector a Caputo A., *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milán 2001; eadem, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005; Coriando P. L., *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2002; Zocchi E., *Stimmung e trascendenza. Il ruolo del pathos in Martin Heidegger*, en „Rivista internazionale di filosofia e psicologia«, vol. 8, 2017, pp. 47-60.

> Heidegger no habría dedicado así tanto tiempo y energía en enseñar a médicos como ha hecho en el seminario de Zollikon si no hubiese pensado de un modo nuevo y alternativo —es decir, a través de aquello que él llama el pensar meditativo en oposición al pensar metafísico— que esta nueva aproximación al pensar iba a traer un beneficio grande y esencial para toda la terapia médica. De hecho, si los terapeutas se dejan formar en cuerpo y alma a través de esta nueva y alternativa forma de pensar, ellos mismos experimentarán grandes beneficios y sobre todo y primariamente en la forma de la autotransformación. Después de eso se autocomprenderán como individuos que están llamados a servir a todos los seres vivientes, comprendidos como pacientes, a través de su apertura al mundo que se califica como el lugar de encuentro de la relación terapéutica y como un lugar de auto-desvelamiento.[21]

La experiencia de *Zollikon* ofrecerá a la psiquiatría su contribución más radical, porque a través de ella Heidegger mostrará que la apuesta más grande de la filosofía será justamente en el campo de la cura médica y, en particular, en el mundo de la cura de la salud mental:

> Era de fundamental importancia en la contribución de Heidegger a la medicina su insistencia sobre la unidad estructural del Dasein, la cual ha permitido introducir en la psicología clínica fenomenológica un marco para interpretar los fenómenos psicopatológicos junto al contexto del ser en el mundo de la persona como un todo, un fin difícilmente perseguido de la psicología académica. En otras palabras, los psicólogos de orientación fenomenológica ahora usan instrumentos y recursos que les permiten llevar más allá la descripción de los estados mentales, más o menos aislados, hasta el concepto de la existencia característico de la Gestalt.[22]

Lamentablemente no es este el lugar para entrar en los detalles de la experiencia psiquiátrica de Ludwig Binswanger, de Medard Boss o de Viktor E. von Gebsattel, de aquella de la escuela de Zurich, o del psicoanálisis existencial de Rollo May, volviendo sobre el uso de la técnica clínica inspirada en la analítica existencial de Heidegger. Me gustaría más bien subrayar a través de algunos ejemplos extraídos de la literatura clínica cómo en los últimos veinte años en el sector de la psiquiatría fenomenológica la analítica existencial había dado sus frutos y había abierto el camino para un fecundo diálogo entre estas disciplinas.

En su trabajo sobre la esquizofrenia, Louis Saas emplea muchas de las categorías heideggerianas para ofrecer una lectura de la experiencia afectiva de los pacientes esquizofrénicos. En su estudio de 1992, el psiquiatra americano utiliza

[21] Boss M., *Preface to the American Edition*, in *Heidegger M., Zollikon Seminars. Protocols, Conversations-Letters*, trad.it. a cargo de F. Mayr, Northwest University Press 2001, p. XI.

[22] Wertz F. J., *Phenomenological Currents in Twentieth-Century Psychology*, in H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Oxford: Blackwell Publishing 2006, pp. 401-402 (trad. al español por T. Álvarez).

algunas categorías de la meditación heideggeriana para ofrecer una comprensión de la *Lebensform* esquizofrénica y de las alucinaciones que impregnan las experiencias de sus pacientes.[23] Años después, Saas utiliza la categoría de situación emotiva para iluminar la comprensión de la disminución de las sensaciones físicas en los pacientes afectados de diagnósticos de esquizofrenia acompañada de una respuesta afectiva fuera de control.[24] En sus indagaciones, Saas muestra cómo la experiencia afectiva del delirio puede ser explicada a través de sus formas y sus condiciones de posibilidad, más bien que ser objeto de rechazo por no responder a las indicaciones del DSM.

En sus trabajos llevados a cabo con pacientes esquizofrénicos, Giovanni Stanghellini ha mostrado el rol que los cambios emotivos han desarrollado en las distorsiones de los sentimientos, evidenciando cómo las alteraciones de la experiencia que figuran estaban basadas en una desconexión del sujeto con la percepción de sí mismo.[25] La incapacidad de reconocerse en los sentimientos y en las emociones ha puesto en evidencia aquellos estados emotivos fundamentales de los que habla Heidegger.

En el trabajo que he podido dirigir sobre la relación entre trauma y temporalidad he podido evidenciar cómo la estructura de proyecto propia del *Dasein*, su tener que ser, sigue siendo fundamental por la recuperación de una temporalidad capaz de apropiarse del pasado, del presente y del futuro, poniendo en evidencia, en el contexto del trauma, cómo no es posible hablar de recuperación del trauma sino sólo de gestión del trauma.[26] Cuando nos relacionamos con una experiencia traumática (la pérdida de una persona amada, una experiencia de luto, una violencia súbita por la pérdida de nuestro trabajo, un incidente en el cual peligra nuestra salud, un evento social de fuerte impacto emotivo —como puede ser un atentado, una guerra, una calamidad natural), nos precipitamos en un torbellino de crisis: el evento traumático marca una fractura en nuestra vida y en la comprensión que teníamos de ella. La dialéctica de apropiación y no apropiación del evento traumático pone

[23] *Cfr.* SAAS L., *Heidegger, Schizophrenia, and the Ontological Difference*, in «Philosophical psychology», 5:2, 1992, pp.109-132.

[24] *Cfr.* SAAS L., *Affectivity in Schizophrenia: a phenomenological view*, in «Journal of Consciousness Studies» 11 (10-11), 2004, pp. 127-147.

[25] *Cfr.* STANGHELLINI G., *Disembodied spirits and deanimated bodies: the psychopathology of Common Sense*, Oxford University Press. Oxford 2004.

[26] *Cfr.* BRENCIO F., Novak K., *The Continuum of Trauma*, in *Topography of Trauma: Fissures, Disruptions and Transfigurations*, eds. Danielle Schaub, Jacqui Linder, Claudio V. Zanini, Stephanie Tam and Kori D. Novak, Brill, 2018 (en prensa); BRENCIO F., *La analítica existencial de Martin Heidegger y sus implicaciones sobre la relación entre trauma y temporalidad*, en J. J. Garrido Perinan, C. De Bravo Delorme, J. Ordónez García (eds.), *La filosofía como terapia en la sociedad actual*, Fénix Editorial, Sevilla 2016, pp. 183-205.

en cortocircuito nuestra vida, nuestros afectos, nuestro futuro. Hermenéuticamente, el trauma pone en evidencia la capacidad que teníamos de darle un significado a lo que está sucediendo (o que ha sucedido) y que está cambiando (o ha cambiado) el curso de nuestra vida.

Un evento traumático puede crear fracturas, interrupciones en la capacidad que teníamos para comprender y superar el evento en sí. Cuando no se puede comprender el trauma en sí y las razones de su acontecer, caemos en estados mentales y afectos que pueden tener repercusiones particularmente negativas en nuestra vida: depresión, ansiedad, fobias, aniquilación, psicosis. A ellas se puede vincular también alguna comorbilidad que puede convertirse en una forma psicopatológica crónica. Toda manifestación traumática, todo evento traumático, perturba la unidad extática de la temporalidad: crea un vacío, un agujero que no puede ser llenado. Permanece la pregunta acerca del por qué y el intento de comprender el mismo trauma. El efecto que el trauma produce sobre quien lo padece es el de congelar a la persona en un eterno presente, quitándole la capacidad de proyectar un futuro.

En las regiones del trauma está la duración que colapsa la contracción del tiempo, el pasado se convierte en presente, el futuro por todo su significado activa una repetición sin fin. En el trauma sucede que en los disturbios psicopatológicos (como la depresión, la ansiedad, la fobia), el sentido de la vida resulta alterado: esta alteración no está sólo vinculada al contenido de lo que ha sucedido, sino que es también una alteración formal de la capacidad de comprender el presente: el peso del pasado pudo reforzar los recuerdos, aumentar su falsificación y producir mentiras a través de las cuales ocultarnos algún episodio o experiencia a nosotros mismos. El trauma expone, por usar un lenguaje heideggeriano, «a la insoportable encarnación del ser»:[27] el mundo de la persona traumatizada es fundamentalmente inconmensurable con el de los otros. Es un profundo abismo entre estos dos mundos y la capacidad de darles significado y comprensión: el mundo de la persona que ha sufrido un trauma es un mundo de extrañación, de soledad, de ansiedad acompañando a la depresión. Usando la jerga de Heidegger, la persona que ha sufrido un trauma está *Weltlose,* sin mundo, aunque viviendo en el mundo; y *Heimatlose,* sin patria, aunque viviendo en una casa, en una ciudad, en un país. El sentido de lo que es familiar ha desaparecido y todo se ha vuelto extraño. La posibilidad de hacer parte del futuro de un modo activo y edificante es reemplazada por el arrepentimiento y, con ello, por las emociones que surgen en uno mismo: rabia, desilusión, desesperación. El centro de la vida se precipita lentamente en una angustia sin fin en la que el mismo pánico impide desempeñar una vida ordinaria, hecha de espacios abiertos, personas que encontrar, lugares que frecuentar. El evento traumático muestra el mundo entorno

[27] *Cfr.* Stolorow, R. D., *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis,* Routledge, NY 2011.

a nosotros como extraño: se pierde la proximidad con lo que es familiar. Siguiendo una indicación de Heidegger:

> La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente. La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica. El pasado solo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente.[28]

Esta comprensión no es un comportamiento hacia algo, sino más bien consiste en cómo el *Dasein* mismo se da su propia autointerpretación, la propia hermenéutica de la facticidad.

V. Conclusión

En el centro de la experiencia nóxica está la persona, está su dolor, está el mundo de su delirio; el síntoma, como señal de un universo describir y comprender, desencadena el horizonte de sentido y el estatus epistemológico de esta disciplina. La experiencia del sufrimiento probada en la persona es la experiencia de un mundo que debe ser comprendido además de ser descrito; no está en juego solamente ser-en-el-mundo, sino sobre todo el modo en el cual el mundo —aquel mundo hecho a partir de la oscuridad de la enfermedad mental— se asoma ante los ojos de la persona. En el evento psicótico o en el delirio esquizofrénico, así como en los disturbios del comportamiento alimentario y en toda figura de sufrimiento de la psique, existen «figuras» de la nada que se encaminan hacia la mirada de la persona. Cada mordida dada a esta nada que avanza, sitúa al hombre un paso más atrás y dentro de su dolor, en el cual el mundo ordinario se disuelve para dejar el espacio al hombre y a la figura del delirio. Es así como puede terminar el mundo: la propagación de la *Wahnstimmung*, disuelve este mundo y no crea uno suyo, en el que solo esté el enfermo. En este sentido, «acerca del querer-ayudar del médico: hay que tener en cuenta que siempre se trata del existir y no del funcionar de algo. Si uno sólo se preocupara por lo último, uno no ayudaría al *Dasein*. Esto forma parte del objecto».[29] La advertencia heideggeriana permanece todavía hoy como una luz que ilumina una posible vía por recorrer en la comprensión del sufrimiento psíquico y que invita a no perder nunca de vista la libertad del hombre.

[28] Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1994; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica). Informe Natorp.*, trad. al español a cargo de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002, p. 30.

[29] Heidegger M., *Seminarios de Zollikon*, p. 241.

La constancia con la que Heidegger ha subrayado la exigencia de pensar al hombre como un ser de ausencia, marcado por una constante finitud, regresa también en las reflexiones con ocasión de los seminarios de Zollikon bajo la apariencia de una advertencia persistente a los médicos y a los psiquiatras sobre la necesidad de comprender y ayudar al hombre haciendo de su carencia originaria no un límite, sino la restitución de una posibilidad infinita. Si la enfermedad y la pérdida de libertad suponen la reducción de la posibilidad de vida, la cura médica es la restitución de la misma y la realización de la vida en su posibilidad:

> Hasta hoy la psicología, la antropología y la psicopatología tradicional, consideran al ser humano como un objeto en sentido amplio, como algo que esta'-ahi', como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano. Se omite con ello la pregunta de qué es el ser humano y cómo es el ser humano como tal; o sea que el se comporta fundamentalmente en su esencia con otro ente y con el mismo, y que esto por su parte sólo es posible porque él comprende ser.[30]

Traducción de María Teresa Álvarez Mateos

[30] Heidegger M., *Seminarios de Zollikon*, p. 235.

A PROPÓSITO DE LA MUERTE DE DIOS: HEIDEGGER INTÉRPRETE DE NIETZSCHE

José Emilio Esteban Enguita
Universidad Autónoma de Madrid

Auseinandersetzung: confrontación, polémica, disputa, sólo posible a partir de una separación que permite la existencia de los contendientes sin convertirlos en extraños, que muestra el conflicto entre los que mantienen un poso de afinidad, un aspecto común que se llama «filosofía», algo que para Heidegger significa un pensamiento cuyo sentido, implícito o expreso, se alberga en lo mentado por la palabra «Ser».

Auseinandersetzung: «auténtica crítica»,[1] contenida en la meditación sobre el pensamiento de aquellos que merecen el nombre de filósofos en aras del supremo esfuerzo del pensar, pero que también, a través de ellos, se disemina sobre su mundo, sobre su tiempo, labrándose como una crítica a la Modernidad y a Occidente.

Auseinandersetzug: una contienda especial con aquel pensador esencial en el que se cumple el «fin», que es final y meta a la vez, de una, sin duda, peculiar «historia», la historia de la metafísica en tanto que historia acontecida del Ser. Nietzsche encarna este último capítulo: a él remiten todas las decantaciones de la metafísica como su última y extrema realización, la de su negación, que significa la consumación de todas las posibilidades esenciales de la metafísica.

Al menos tres caras nos presenta la controversia esencial mentada con la palabra *Auseinandersetzung*: la primera, su forzada remisión al Ser bajo el modo de la historia acontecida del Ser, o lo que es lo mismo, a la verdad del acontecer histórico de la filosofía fijada como metafísica; la segunda, su crítica de la filosofía moderna, crítica de la posición metafísica fundamental de la modernidad, crítica de la modernidad misma en tanto en cuanto su esencia y sentido anidan en su filosofía, y su crítica de Occidente porque la metafísica constituye su esencia; y la tercera, su interpretación

[1] Heidegger; M., *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961, vol. I, p. 13 (trad. esp. J.L. Vermal, Destino, 2000, vol. I, p. 21).

de Nietzsche como último capítulo de esta historia, como instante determinante, en su calidad de punto final y consumación, de la contienda que entabla Heidegger con la tradición filosófica occidental, la cual, en el respecto que aquí nos interesa, se nos revela como nihilismo.

I. El campo de juego: la historia acontecida del Ser (die Geschichte des Seins)

El litigio que Heidegger entabla contra Nietzsche procede bajo la autoridad del único tribunal posible en causas filosóficas, aquel cuyo magistrado supremo se identifica con la «verdad del Ser» y su excepcional «historia». Bajo estas coordenadas, la interpretación polémica del pensamiento nietzscheano por parte de Heidegger rehúsa discurrir por los caminos infecundos, si del pensar se trata, de la doxografía filosófica al uso, dominante en la historia de la filosofía.[2] Lo historiográfico no es lo histórico, como ya nos ha enseñado en *Ser y tiempo*, y lo histórico, entendido como destino, pertenece al Ser en tanto en cuanto «Ser» significa ahora «historia acontecida del Ser» en su necesaria relación con aquel peculiar ente que Heidegger denomina *Dasein*. Los doxógrafos no tienen cabida en este espacio abierto por la meditación filosófica, razón por la cual nada más lejos del esfuerzo pensante de Heidegger que la masticación, procesamiento y regurgitación posterior de la filosofía de un autor para consumo de especialistas o, simplemente, de interesados por las cuestiones filosóficas. Ni de Nietzsche ni de ninguno de los pensadores esenciales pretende reproducir, en una especie de comentario refinado, su filosofía, o reconstruir, mostrando la estructura fundamental, su obra, o acceder a sus múltiples sentidos mediante la investigación del contexto cultural en el que se inserta. La fuerza que impulsa sus interpretaciones sobre los verdaderos filósofos es la «cosa» de su pensar y no tanto lo que efectivamente han pensado sobre ella, o, mejor dicho, es el referente que se impone en todo momento a un pensamiento que paradójicamente lo señala en la misma medida que lo encubre de forma determinante. La cosa, la causa del litigio de toda controversia filosófica no es otra que el Ser, alfa y omega de la filosofía, único horizonte de sentido desde el cual las palabras de los filósofos cobran sus genuinos significados.

La cuestión exclusiva de la filosofía es el Ser porque, como *Dasein*, la esencia del ser humano consiste en su referencia al Ser.[3] Ser y *Dasein* se copertenecen: éste es, para Heidegger, su gran descubrimiento, es la revelación originaria que inicia la andadura de su pensar. El ligamen indestructible entre ambos sostiene y modula su meditación y también a la filosofía y su destino histórico como metafísica. La

2 *Cfr.* Heidegger, M., *op. cit.*, vol. I, pp. 450-451.
3 *Cfr.* Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, pp. 205-208.

relación mutua, no obstante, no es ni puede ser equiestatutaria: aunque la verdad del Ser exija la proyección del *Dasein* como su alberge y su estancia, como referente privilegiado de la apertura de lo inicial, como aquel punto proyectado y proyectante en el espacio abierto sin el cual no hay un darse del Ser ni por lo tanto una verdad que le pertenece y que consiste en su desocultamiento, aunque todo esto sea así, el *Dasein* está sometido a la ley suprema dictada por aquel que lo determina, es súbdito del misterio que rige su esencia, servidor de lo que le llama, apela y conmina en el caso de que esté a la altura de su más peculiar y propio ser. La servidumbre de la filosofía y del filósofo ante su señor es la plena realización de la esencia de lo humano y la más elevada expresión de su libertad. Incluso el último de los filósofos (metafísicos), en la medida en que su pensar esencial es la negación precisamente de aquello en lo que se funda, cumple con el destino que le tiene reservado el señor al que niega. El desacato permanente de Nietzsche, su insumisión filosófica, es un capítulo más, y no cualquiera, sino el principal por representar el final de una historia, la de la metafísica, cuyo sujeto eminente es el Ser comprendido como «acaecimiento propio» y cuyo intérprete es Heidegger. Por ser el último nombre de esta historia es el primero con el que hay que entablar la confrontación, pues mediante ésta uno entra en controversia con la totalidad de la metafísica en tanto que ya consumada.[4] Aunque no comprenda el creador de Zaratustra, ni pueda hacerlo, su esencia, la negatividad constitutiva de la filosofía en tanto que metafísica toma cuerpo y se hace plenamente visible en el decir de Nietzsche. No existe discontinuidad alguna en esta historia: Platón la comienza porque en él se produce la mutación decisiva en la esencia de la verdad, y Nietzsche la consuma, efectuando su liquidación, al convertirla en valor: con ello, la verdad de lo ente deja de regir sobre las cosas en su condición de norma directiva y fundamental de la metafísica, y se desfonda al rebajarla a medio del proyecto de dominación universal de lo ente anticipado por Nietzsche con el concepto «voluntad de poder».

La pregunta por el Ser remite necesariamente a la pregunta por la relación (copertenencia) entre el Ser y el *Dasein*. El modo como se articula esa relación a partir de lo que Heidegger denominó el «giro» o la «vuelta» cae bajo el imperio de los conceptos «verdad del Ser» y, especialmente, «historia acontecida del Ser». El punto de viraje lo sitúa Heidegger en *De la esencia de la verdad* y su plena plasmación la hallamos en *La doctrina platónica de la verdad*, gestados entre 1930 y 1931. Si de «giro» se habla en el camino del pensar de Heidegger, se apunta a una radicalización de su filosofía que se conduce por la vía de la temporalización de los

4 «Si en el pensamiento de Nietzsche la tradición anterior del pensamiento occidental se concentra y llega a su acabamiento en un respecto decisivo, entonces la confrontación con Nietzsche se convierte en una confrontación con todo el pensamiento occidental». (Heidegger, M., *op. cit.*, 1961, vol. I, p. 13 [trad. esp. J.L. Vermal, Destino, 2000, vol. I, p. 20]).

conceptos filosóficos y metafísicos fundamentales. La cuestión decisiva no es ya el sentido del Ser, sino el carácter temporal de la verdad del Ser: desde este punto de vista, *Ser y tiempo* es un episodio distinguido y radicalmente diferente de la historia acontecida del Ser, y la verdad del Ser se dispone como «acaecimiento propio». Nos encontramos con un acontecer histórico de la verdad, una historia de los proyectos del Ser que toma, como no puede ser de otra manera, la forma de la metafísica. Ser es acontecer, es su darse, y el pensar sobre el Ser, ahora, es un pensar a partir de su esenciarse como metafísica para, a través de ella y por encima de ella, en un movimiento de «superación», retrotraerla a su verdad esencial,[5] a lo impensado sobre lo cual descansa su decir, que puede despuntar en un porvenir atisbado por una meditación anticipadora. El significado que toma en Heidegger la superación de la metafísica, así como la genuina inteligibilidad de su historia, sólo pueden ser comprendidos si nos situamos en el horizonte de sentido delineado por la historia acontecida del Ser, ubicación que implica encontrarnos en el intersticio entre lo que ha sido y lo que está por venir. Como voz del interregno, su pensar pretende, internándose en aquella historia desde un tiempo que ya no le pertenece, remontarse a lo absolutamente originario de un inicio que interpela al pensador desde el porvenir. Bajo esta totalizadora interpretación tejida desde el privilegiado punto de vista que Heidegger se concede, Nietzsche cumple con el papel que le impone una meditación anclada en un lugar que está «más allá» del espacio de la metafísica y que se encuentra en disposición de recoger y anunciar los signos precursores de una nueva revelación del Ser.

¿En qué consiste esta interpretación? ¿Cuál es el alcance de lo contenido en la expresión «historia acontecida del Ser», desde la cual el decir de Nietzsche y el de cualquier otro pensador esencial cobra su verdadero significado? La siguiente proposición puede valer de respuesta a estas preguntas: *la historia de Occidente «es» la historia de la metafísica, la historia de la metafísica «es» la historia acontecida del Ser y la historia acontecida del Ser «es», como metafísica, la historia del nihilismo*. Si la desplegamos, podemos empezar diciendo que en ella «Occidente» y «metafísica» significan *lo mismo*, porque la metafísica es la esencia de Occidente y de su historia. La metafísica no sólo es, entonces, un fenómeno más entre otros que diferencian a la civilización occidental de otras civilizaciones, sino que se le aparece a Heidegger como el acontecimiento que constituye la esencia de Occidente. Occidente es lo que es porque descansa en una estructura metafísica, y las diferentes épocas que se distinguen en la historia occidental toman su figura de la posición metafísica fundamental que las determina en cada caso. Cualquier fenómeno histórico recibe su sentido del principio metafísico que lo sostiene. Todos los acontecimientos de una

[5] *Cfr.* Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, pp. 74-75.

época se comprenden bajo la posición metafísica que los reúne y les otorga unidad.[6] La totalidad de la historia occidental, es decir, su comienzo, su desarrollo necesario y su final, remite a la historia oculta y esencial que determina su forma: la historia de la metafísica como historia acontecida del Ser. Además, hablar de Occidente y de metafísica implica hablar de nihilismo, pues ambas historias son a su vez, para Heidegger, nihilistas de principio a fin.

Si continuamos desplegando aquella proposición en la que se recogen los motivos principales de la historia acontecida del Ser, tendremos que mostrar el significado de la palabra «metafísica», que disfruta de una posición central y privilegiada en dicha proposición ontológica. Por metafísica, Heidegger entiende «la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad».[7] La pregunta rectora de la metafísica, es decir, la pregunta rectora de la filosofía occidental, dice así: ¿qué es lo ente? La respuesta a esta pregunta constituye una posición metafísica fundamental. Esta posición contiene básicamente una interpretación sobre tres aspectos interrelacionados, sobre tres aspectos, usando el lenguaje de Heidegger, que se copertenecen: el Ser de lo ente, la verdad de lo ente y la esencia del hombre.[8] La metafísica piensa entonces el Ser desde lo ente y en dirección a lo ente: desde lo ente en la medida en que el Ser es su determinación más universal; hacia lo ente en la medida en que el Ser es su fundamento. Por esta razón la metafísica es, desde su comienzo en Platón, onto-teo-logía, un saber que articula en su interior la doble representación de lo ente en cuanto tal y en su totalidad: como ontología (determinación de los rasgos universales de la totalidad de lo ente) y como teología (comprensión de la entidad de ente como ente supremo, como causa originaria, como lo divino). Todas las posiciones metafísicas fundamentales son variaciones de una misma comprensión del Ser de lo ente que las subyace y en las que predomina lo ente: el Ser de lo ente como presencia constante, como consistencia de la presencia, como asistencia continua que se entrega absolutamente a lo ente asegurándolo de esta manera.

La metafísica, comprendida así por Heidegger, comienza con Platón y acaba con Nietzsche. La interpretación del Ser de lo ente como «idea» marca el comienzo de esta historia; la interpretación del Ser de lo ente como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo indica su final. «Final» significa aquí acabamiento de algo en la medida en que ese algo se ha consumado completamente, en que ha realizado todas sus potencialidades y, de este modo, se ha agotado. «Acabamiento de la metafísica» quiere decir su muerte por consunción, por haber consumido todas las reservas que

6 *Cfr.* Heidegger, M., *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950, p. 69.

7 Heidegger, M., *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961, vol. II, p. 193 (trad. esp. J.L. Vermal, Destino, 2000, vol. II, p. 158). *Cfr.* también Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, pp. 33-34.

8 *Cfr.* Heidegger, M., *op. cit.*, vol. I, pp. 448-449, vol. II, p. 137. También, Heidegger, M., *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1950, p. 96.

la mantenían con vida y le permitían configurar la totalidad de lo real, de lo ente; significa «el instante histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales de la metafísica».[9]

Conforme a la interpretación de Heidegger, el pensamiento de Nietzsche representa un doble final. En primer lugar, la posición metafísica fundamental de Nietzsche es el comienzo del acabamiento de la modernidad y de la metafísica de la subjetividad en que se fundamenta. En tanto que nos presenta la filosofía de Nietzsche como «la metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder»,[10] su figura aparece como el filósofo que piensa anticipadamente el fundamento metafísico del acabamiento de la modernidad, es decir, de nuestra época actual. En segundo lugar, el pensamiento de Nietzsche cobra a los ojos de Heidegger una dimensión más decisiva, pues su obra asume el papel de un final más radical que el acabamiento de la época moderna: puesto que esta época es en sí misma una época final, Nietzsche es el último metafísico de Occidente. Con él se consuma el proceso histórico-filosófico que comenzó con los griegos (Platón) y que significa Occidente. Nietzsche cierra el círculo de esta historia y desde esta historia Heidegger interpreta su pensamiento.

Terminar con el despliegue de la proposición ontológica mencionada más atrás implica preguntarnos por el lugar que ocupa el nihilismo en esta historia. En realidad, el nihilismo no ocupa lugar alguno, pues es esa misma historia, es otra manera de mencionarla. Para Heidegger, «la esencia del nihilismo es la historia en la que del Ser mismo no hay nada»,[11] y esa historia es la de la metafísica y, por lo tanto, la de Occidente. La metafísica, que ha pensado el Ser desde lo ente y hacia lo ente, no ha sido capaz de pensar el Ser en cuanto Ser y su verdad. La historia de la metafísica es la historia del nihilismo porque significa la intensificación en el pensar del predominio de lo ente sobre el Ser hasta que del Ser no queda absolutamente nada, ni siquiera como Ser de lo ente. Metafísica y nihilismo son lo mismo porque en ella el Ser en cuanto Ser y su verdad han quedado fuera, han quedado impensados a favor de lo ente, compareciendo entonces como lo ausente, como nada, como lo que rehúsa su desocultamiento en el acto de presencia de lo ente.[12] La metafísica de la voluntad de poder, en la que el Ser y la verdad se interpretan como valores, es presentada por Heidegger como el punto de llegada del nihilismo, como su más plena realización, como el lugar en el que el nihilismo adviene a su plena presencia, aunque

9 Heidegger, M., *op. cit.*, 1961, vol. II, p. 201.
10 Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 200.
11 Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 338.
12 Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 350 y ss.

todavía no pensado en su esencia.[13] La filosofía de Nietzsche aporta la cimentación filosófica de un pensar técnico-científico que se entrega incondicionalmente al dominio de lo ente y para el cual del Ser no queda nada. Nietzsche no supera el nihilismo: como en el caso de la historia de la metafísica y de la modernidad, su pensamiento nos muestra su final y su cumplimiento.

II. El nihilismo en Nietzsche según el pensar de Heidegger

Occidente, metafísica y nihilismo son términos intercambiables para Heidegger respecto a su significado esencial. La historia de Occidente, en tanto que determinada por la metafísica, es la historia del nihilismo o, para ser más preciso, su lógica determinante. En el pensamiento de Nietzsche esta historia sale a la luz, se hace consciente, convirtiéndose el nihilismo en el espíritu de nuestro tiempo. Por ello, pensar el nihilismo nos remite obligatoriamente a la obra de quien, aunque dentro de la metafísica y con la limitación que eso impone, lo pensó hasta el final y lo mostró por primera vez como la lógica que había presidido el desarrollo de la historia occidental.

¿Qué significa «nihilismo» para Nietzsche? Como punto de partida para responder a esta pregunta, Heidegger cita en el capítulo de su *Nietzsche* titulado «El nihilismo europeo» una de las formulaciones más destacadas del filósofo alemán: «*Nihilismo*: falta de finalidad; falta la respuesta al `¿para qué?´. ¿Qué significa el nihilismo? —*que los valores supremos se desvalorizan*».[14] Nietzsche condensa el conocimiento de este acontecimiento en una frase que se ha hecho célebre: «Dios ha muerto». Heidegger procede de inmediato a interpretar de un modo metafísico esta sentencia: la muerte de Dios no significa tanto la desaparición del Dios cristiano o de cualquier otro Dios, ni de cualquier idea que cumpla las funciones que antaño desempeñaron los dioses, como el hecho de que se ha vuelto caduco, nulo, ineficaz e impotente el lugar en el que habitaban los dioses y los ideales, un lugar que se llama «lo suprasensible».[15] Lo suprasensible es el mundo al que se dirige la metafísica. El prefijo «meta» de la palabra «metafísica», según Heidegger, se refiere a lo que está más allá de las cosas, de los entes, aquello en lo que éstos tienen su fundamento y de lo que reciben su sentido. Por ello la muerte de Dios es para Heidegger la muerte

[13] Nietzsche representa la estación de llegada de la metafísica porque en su pensamiento el nihilismo sale a la luz: «*La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio.* La esencia del nihilismo *es* históricamente como metafísica, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Solo que en aquella la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en ésta aparece por completo. De todos modos, desde la metafísica y dentro de ella, no se da a conocer nunca». (Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 343).

[14] Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 45.

[15] Heidegger, M., *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950, pp. 199-200.

de la metafísica, su final, pues la metafísica no es otra cosa que el desarrollo de la interpretación que se basa en la distinción entre el mundo inteligible y el sensible, entre el mundo verdadero y el aparente o, en términos heideggerianos, entre el Ser de lo ente y lo ente. Con esta frase, Nietzsche aparece como el último de los metafísicos cuya actividad filosófica consiste en certificar notarialmente el final de esta ciencia suprema.

Nihilismo es la desvalorización de los valores supremos o, expresado de forma mucho más llamativa, la muerte de Dios. Para Heidegger, este deceso significa el declive de lo suprasensible, es decir, el acabamiento de la metafísica. Metafísica, para Nietzsche, es lo mismo que platonismo. Al proyecto de superar el platonismo o, lo que es lo mismo, la metafísica y el nihilismo, lo denomina «inversión del platonismo». «Invertir el platonismo» es, a juicio de Heidegger, el imperativo fundamental de la filosofía de Nietzsche, cuya realización supone la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, siendo el acto de la transvaloración la autosuperación del nihilismo: una consecuencia lógica —entre otras— de la desvalorización de los valores supremos.

«Nihil» es la raíz del término «nihilismo». «Nihil» significa nada. La nada no se refiere aquí a la privación, a la ausencia de algo o a la negación determinada de un ente concreto. La nada se atribuye a la totalidad de las cosas.[16] El nihilismo, entonces, sostiene la siguiente doctrina fundamental: lo ente en su totalidad es nada. Lo ente en su totalidad se refiere al modo en que la metafísica ha pensado el Ser desde lo ente y hacia lo ente. El nihilismo nos anuncia la equivalencia entre Ser y nada. Ser y nada son lo mismo. Sin embargo, como reconoce Heidegger, Nietzsche piensa el nihilismo en términos de valores. ¿Qué tienen que ver los valores con lo ente en su totalidad? En principio, aparentemente nada, pero no para Heidegger, que pretende sacar a la luz el íntimo vínculo que existe entre el Ser de lo ente y el valor en el fondo del pensamiento de Nietzsche.

Como ya sabemos, nihilismo significa para Nietzsche el proceso por el cual los valores supremos válidos hasta el momento se desvalorizan. Estos valores supremos ya eran desde el principio valores nihilistas, valores de nada: ubicados en el ficticio mundo suprasensible, en el inexistente mundo verdadero, oponen ese mundo inventado al único mundo verdaderamente existente, negándolo de este modo. Una doble negación caracteriza esta primera forma fundamental del nihilismo: lo que es no debe ser y lo que debe ser no es. La vida, bajo esta forma del nihilismo, se muestra irónica: para seguir viviendo, debe negarse como vida. Mediante el despliegue de una dialéctica interna, el «nihilismo negativo»[17] acaba devorándose a sí mismo, dando paso a un estado intermedio (nihilismo incompleto) en el que se cumple

[16] *Cfr.* Heidegger, M., *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961, vol. II, pp.49-55.

[17] *Cfr.* Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal. Barcelona: Anagrama, 1986, p. 209.

la desvalorización. Esta fase es una consecuencia lógica de lo anterior y una condición necesaria para la transvaloración. No obstante, para Nietzsche el nihilismo no nos remite ni única ni exclusivamente a la esfera de lo negativo (decadencia, destrucción, absurdo, etc), sino también a la gran posibilidad afirmativa que abre: la transvaloración de todos los valores. Como señala Heidegger, el nihilismo clásico, es decir, el nihilismo en tanto que acabado y como tal determinante para el futuro, «significa ahora la liberación de los valores anteriores como liberación *hacia* una *transvaloración* de todos (esos) valores».[18]

La transvaloración no consiste tanto en poner nuevos valores en lugar de los viejos como en destruir el lugar desde el que los viejos valores son valores, modificando tanto el modo de valorar como la naturaleza del valor. La genealogía es el saber necesario para la transvaloración: tiene por objeto el origen del valor y el valor del origen. Este saber, para Heidegger, es la forma metafísica más extrema, su última forma, pues en la transvaloración se revelan dos hechos decisivos. En primer lugar, el Ser, por primera vez, es comprendido como valor.[19] En el momento en que el Ser y la verdad son pensados y determinados como valores, la inanidad del Ser en la metafísica abandona lo oculto para salir a la luz. El Ser aparece como una ficción imprescindible para la vida, así como la verdad es el error necesario para la supervivencia de la especie humana. Además, la determinación del Ser como valor implica el predominio absoluto de lo ente sobre el Ser y su olvido más extremo: el Ser es un valor puesto por un ente (el hombre) para asegurarse la más perfecta producción, utilización y manipulación de la totalidad de lo ente. El Ser se deshace por completo en el plano de lo ente, rebajándose a mera función de lo ente para su propio aseguramiento y dominación. En segundo lugar, la transvaloración, en la medida en que contiene tanto la destrucción de todos los valores anteriores como la instauración de una nueva posición de valores, requiere un nuevo principio (metafísico) del que recibe su fundamento. Este principio es la voluntad de poder. La voluntad de poder es el carácter fundamental de todo ente, es lo que Heidegger llama el «qué» de lo ente, su esencia (*essentia*). Sólo en aquella posición metafísica que piensa el Ser y la verdad como valores, el «qué» de lo ente debe aparecer necesariamente como voluntad de poder; y al revés: sólo en el pensamiento en el que se determina la esencia de lo ente como voluntad de poder, el Ser y la verdad se mostrarán forzosamente como valores. Relacionado de esta forma el nihilismo como desvalorización de los valores supremos con la voluntad de poder como necesidad ineludible de la transvaloración en tanto que fundamentación de la nueva posición de valores, Heidegger ya está en condiciones de afirmar lo siguiente:

18 Heidegger, M., *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961, vol. II, p. 35.

19 *Cfr.* Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 111.

> Si la fundación de la verdad acerca de lo ente en su totalidad constituye la esencia de la metafísica, la transvaloración de todos los valores, en cuanto fundación del principio de una nueva posición de valores, es en sí metafísica. Como carácter fundamental de lo ente en su totalidad Nietzsche reconoce y pone lo que denomina «voluntad de poder».[20]

Nietzsche piensa el nihilismo en términos de valores porque el valor es la determinación fundamental del Ser cuando de él ya no queda nada. En este sentido, Nietzsche es el filósofo del acabamiento de la metafísica y de Occidente, y, por lo tanto, en su calidad de último metafísico, aquel en cuyo pensamiento la historia del nihilismo, que es la historia de Occidente y la de la metafísica, cobra consciencia de sí, aunque, a juicio de Heidegger, sigue impensada en su esencia, pues lograr tal cosa supondría comprender la metafísica y el nihilismo como historia acontecida del Ser. Mediante esta operación, que parte del concepto de nihilismo y, a través del de transvaloración, llega al concepto de voluntad de poder y a la afirmación de que la voluntad de poder constituye la esencia de todo ente, Heidegger, como director del drama de la historia del Ser, adjudica a Nietzsche el papel no sólo de algo que efectivamente fue (un filósofo y, en consecuencia, para Heidegger, un metafísico), sino el del filósofo que lleva a su consumación la historia de la metafísica.

A partir de aquí, del nihilismo que, pasando por la transvaloración de todos los valores, desemboca en la voluntad de poder, se pueden seguir engranando las «expresiones fundamentales»[21] en las que se sustancia la posición metafísica fundamental de Nietzsche como pensador esencial. La voluntad de poder no sólo expresa la *quidditas* de todo ente, su «qué», sino que determina lo que sea el poder: poder es siempre incremento de poder, intensificación, sobrepotenciamiento de sí mismo. Como fijación del «qué» de lo ente, «voluntad de poder» significa para Heidegger voluntad de voluntad o poder de poder, es decir: la voluntad de poder es el poder que, en tanto que voluntad, se ordena a sí mismo superarse en todo momento aumentando su poder; y, a su vez, es la voluntad que, en su condición de poder, quiere siempre más poder, quiere sobrepotenciarse. El siguiente paso obligado, de acuerdo con la relación entre los conceptos de «esencia» y «existencia» que articula internamente la metafísica en su despliegue, lo mienta la expresión «eterno retorno de lo mismo»: si bajo la forma de la voluntad de poder y del devenir la totalidad de lo ente es finita, pues no puede crecer infinitamente, e inmanente, en el sentido de no tolerar ningún fin fuera de sí, y si el tiempo en el que todo deviene es real e infinito, entonces el devenir y lo que deviene tendrán que retornar una e infinitas

[20] Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 36.

[21] En su obra sobre Nietzsche, Heidegger nos señala cinco expresiones fundamentales o títulos capitales del pensamiento metafísico de aquél: «la voluntad de poder», «el nihilismo», «el eterno retorno de lo mismo», «el superhombre» y «la justicia» (*Cfr.* Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, pp. 259-260 [trad. esp. J.L. Vermal, Destino, 2000, vol. II, p. 211]).

veces alcanzando de este modo la «eternidad». Con el eterno retorno de lo mismo Nietzsche piensa el modo en el que se da la esencia de lo ente, piensa cómo se da la voluntad de poder, cómo es el ente en su totalidad, vale decir: su existencia. La metafísica de Nietzsche establece, entonces, que la verdad de lo ente en cuanto tal y en su totalidad es la voluntad de poder que se quiere a sí misma queriendo su sobrepotenciamiento bajo la ley del retornar eterno. Para terminar de recorrer esta senda metafísica que agota el verdadero pensar de Nietzsche, falta un último paso, a saber: la determinación de la esencia del hombre que corresponda a la comprensión del Ser de lo ente como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo. »Superhombre» es la palabra que connota la esencia del hombre en el decir nietzscheano, es el que ejecuta de forma completa la transvaloración superando de este modo al tipo humano que ha existido hasta entonces: quien tome conciencia de la voluntad de poder como esencia de todas las cosas y quien pase con éxito la más difícil y exigente de todas las pruebas, la asimilación en cuerpo y alma de la experiencia selectiva del eterno retorno de lo mismo, alcanzado así el estado de suprema afirmación de la vida, ése será el superhombre del que es portavoz Zaratustra, símbolo del nuevo sentido de la tierra y suprema manifestación de la voluntad de poder que asume, con plena consciencia de sí, el dominio incondicionado del mundo. El superhombre, en palabras de Heidegger, «quiere únicamente al hombre mismo, y lo quiere no en cualquier respecto en particular sino absolutamente, como señor de la ejecución incondicionada del poder con los medios de esta tierra exhaustivamente explotados».[22]

Ahora ya estamos en condiciones de comprender en todo su alcance, citando al propio Heidegger, la interpretación que hace del nihilismo en Nietzsche:

> De acuerdo con su completo concepto metafísico, el nihilismo es, entonces, la aniquilación de los valores supremos hasta el momento sobre la base de una transvaloración operante por anticipado que reconoce conscientemente a la voluntad de poder como principio de la posición de valores. Por eso, transvaloración no quiere decir sólo que en el mismo lugar antiguo de los valores válidos hasta el momento se ponen otros nuevos, sino que la expresión quiere decir siempre y ante todo que el lugar mismo recibe una nueva determinación.[23]

A lo cual, después de lo visto, habría que agregar lo siguiente: una «nueva determinación» que es metafísica y que es la última de su historia, el instante en el que se cumple su destino, que es lo mismo que afirmar que en Nietzsche, como pensador esencial, se produce el extremo olvido del Ser, impensado en cuanto Ser y en su verdad, apareciendo entonces en su plenitud la acción característica de la metafísica de dejar fuera lo que desde sus comienzos ha permanecido fuera (nihilismo impropio)

22 Heidegger, M. *op. cit.*, vol. II, p. 125 (trad. esp. J.L. Vermal, Destino, 2000, vol. II, p. 107).
23 Heidegger, M., *op. cit.*, vol. II, p. 282.

en el sustraerse a su desocultamiento. Los dioses se retiran y el mundo se oscurece en el tiempo de la metafísica consumada cuyo fundamento pensó anticipadamente Nietzsche, manifestándose mediante su decir el final de una historia en el cual del Ser queda menos que nada y en el que el hombre termina desgajándose de su peculiar esencia y abrazando su más plena inanidad.

III. Defensa y contraataque del genealogista

La pregunta por el significado del ideal ascético en *La genealogía de la moral* se responde de este modo: el ideal ascético es la expresión del hecho de que la voluntad prefiere querer la *nada* a no querer.[24] En esa nada anida la comprensión de Nietzsche del nihilismo y en ella también se encuentra la resistencia que un genealogista puede presentar frente a la pretensión totalizadora de la historia acontecida del Ser y al reduccionismo hermenéutico de aquel que se reserva su interpretación. No interesa a Heidegger el punto de vista genealógico, zanjado sin más como «metafísica», ni consiguientemente el Tercer tratado de *La genealogía de la moral*, ni textos como el Libro V de *La gaya ciencia*, la Sección primera de *Más allá del bien y del mal* y ni conocidas partes del *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, textos que caen bajo la posición genealógica en lo que respecta a la filosofía (metafísica), a Occidente y al nihilismo. A Heidegger no, pero a los que reconocen un vínculo, por tenue que sea, con la interpretación genealógica, sí, y ese «sí» se encuentra ya no lejos, sino en las antípodas de la historia acontecida del Ser. La confrontación, en este caso, se impone como algo muy distinto de lo planteado por Heidegger: como desenmascaramiento de la metafísica y como crítica a la meditación heideggeriana que entra en controversia con la filosofía occidental.

Si el ideal ascético es un compacto sistema de voluntad, meta e interpretación,[25] entonces el nihilismo como estado y como lógica que marca el paso no sólo en Occidente, sino en la Historia Universal, es otra forma de referirnos a aquel sistema compacto. «Ideal ascético» y «nihilismo» son dos formas de expresar un único y mismo referente, son lo mismo, y esa mismidad mantiene ligadas y unidas en sus respectos diferentes una voluntad (humana) caracterizada por la negatividad, una interpretación sostenida en la negación y una meta —la conservación de una forma de vida enferma, aquello que persigue «el instinto de salud y de protección de una vida que degenera»—[26] que confiere un sentido positivo a la totalidad de lo negativo, es decir, a lo mentado por Nietzsche con la palabra «nihilismo». En este punto crucial se congrega todo lo que hace incompatibles en su raíz —incluso podría pensarse que

[24] *Cfr.* Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe.* Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: dtv/de Gruyter, 1988, vol. V, p. 339.

[25] *Cfr.* Nietzsche, F., *op. cit.*, vol. V, p. 396.

[26] Nietzsche, F., *op. cit.*, vol. V, p. 366.

inconmensurables— las interpretaciones de ambos filósofos sobre la filosofía, el Occidente y el nihilismo. De ahí que el diálogo que Heidegger entabla con Nietzsche, la controversia que lleva a cabo con el «último metafísico», no sea propiamente tal, sino la brutal imposición hermenéutica de quien se concibe como un portavoz que ilumina, mediante su meditación sobre la metafísica, el espacio abierto por el Ser en su darse y esenciar «histórico», y que, en tanto que decir anticipador, se convierte en signo de lo que está por venir, de un nuevo «tiempo del Ser». La controversia con Nietzsche no es una disputa entre contendientes que son afines y en consecuencia no extraños, sino el esforzado proceso de asimilación de un «otro» cuya previa transformación para tal fin conlleva descoyuntar el sentido de su pensamiento. El decir genealógico se alza contra la imposición que pretende el decir de la historia acontecida del Ser por sencillas razones de supervivencia: no puede aceptar ser devorado por el pensar de los que se proclaman servidores del *dominus* todopoderoso que responde a lo mentado por la palabra «Ser», ni le está permitido consentir nada a los que, actuando como siervos, continúan entregando la filosofía a un Señor cuyo reino es el de lo transcendente, arrancando de cuajo la raíz humana de toda filosofía y disolviendo su potencial crítico al rebajarlo a la condición de un poder vicario del Ser. Este poder, de acuerdo con lo legislado por la diferencia ontológica, reside en lo absolutamente otro de lo ente si exceptuamos a ese peculiar ente llamado «hombre», el cual, como *Dasein*, recibe el privilegio de su servidumbre ontológica.

El desmembramiento de la interpretación de Nietzsche sobre el nihilismo para su posterior consumo en la confrontación impuesta por Heidegger no estriba tanto en la reducción del significado axiológico del nihilismo a su sentido ontológico, sino en la instancia última en la que descansa y a la que remite toda la lógica del nihilismo y su despliegue histórico, o dicho con otras palabras, al ámbito en el que se determina su esencia: por un lado, una voluntad y una interpretación características de una forma de vida, la humana, mediante la que se ha configurado a sí misma; por otro, todo lo que alberga bajo su seno, que no es poco, el acontecer del Ser. La desarticulación de la posición —por cierto: ni metafísica, ni fundamental— de Nietzsche sobre el nihilismo se ejecuta mediante la fuerza retórica de la sinécdoque, en virtud de la cual Heidegger modifica a su gusto las relaciones internas de los momentos capitales del pensamiento de Nietzsche, trastocando sus jerarquías y alterando lo que vale como parte y como todo. Metafísica y moral no son lo mismo para Nietzsche, ni la moral es la forma que toma la metafísica en su pensamiento: la «moral», recordémoslo, es la Circe de todo filósofo y de toda filosofía habida hasta ahora,[27] el código secreto que nos permite el desciframiento genealógico de aquella historia que comenzaba con Platón. La transvaloración, aunque requiere la determinación de un nuevo principio

27 *Cfr.* Nietzsche, F., *op. cit.*, vol. III, p. 13.

que valga de fundamento del valor y de criterio para la estimación de valor, no es una acción «metafísica», sino el desenmascaramiento de la metafísica, su más profunda subversión. «Invertir el platonismo» es un *desideratum* que apunta a la desmitificación de la metafísica y de su verdad mediante el descubrimiento de sus motivos ocultos,[28] y no a alterar el orden de prelación entre el mundo verdadero y el aparente, o simplemente a negar esta dualidad fundamental que ha sostenido el discurso metafísico. Los ideales no se refutan, se congelan mostrando a quienes sirven. «Invertir el platonismo» no significa para Nietzsche conducir la metafísica a su posibilidad extrema, esto es, al punto en que se agota su poder configurador de la totalidad de lo ente; significa poner a la filosofía por primera vez con los pies sobre la tierra, acto que conlleva como requisito genealógico descubrir los presupuestos morales en los que se ha cimentado la metafísica, o, dicho de otra forma, desenmascararla.

La genealogía como crítica y los principios filosóficos en los que se sostiene reclaman para sí también, como la historia acontecida del Ser heideggeriana, un lugar que se encuentra no dentro, sino más allá de la metafísica y fuera de su jurisdicción; también, como dicha historia, anticipan, desde el interregno, un porvenir cuyo cumplimiento supondría una nueva aurora, otro inicio respecto del cual lo históricamente acontecido cobraría otro sentido. Zaratustra, como bien sabe Heidegger, es su portavoz,[29] y quienes atienden a lo que dice se ven forzados a ofrecer una feroz resistencia a los que siguen al heraldo del Ser. Con Nietzsche y contra Heidegger, invirtiendo el sentido de la confrontación y otorgando el imperio a la interpretación genealógica, resta decir que la historia de la metafísica no es equivalente en ningún caso a la historia del nihilismo ni puede valer como su fundamento, sino que es una *parte* de esa historia. Cuando se identifica la historia del nihilismo y la de la metafísica, y cuando se interpreta esa misma historia como historia acontecida del Ser, entonces se concede a la parte el valor del todo, descoyuntando el sentido de la filosofía de Nietzsche y transformándole no sólo en un metafísico, sino en el último de los metafísicos de Occidente, en el pensador en el que se consuma el nihilismo. Si desde la perspectiva genealógica se juzga la meditación heideggeriana, su filiación es con el sacerdote y el ideal ascéticos. Para Nietzsche, el origen del nihilismo se encuentra aquí. Por ello la metafísica es una parte de una totalidad que la engloba; es una de las manifestaciones del nihilismo, pero no el nihilismo ni su fundamento. Como metafísica, la filosofía reproduce en su ámbito peculiar y con sus propios medios la interpretación de la vida y del mundo contenida en el ideal ascético, y por ello tiene al nihilismo como principio y lógica de su desarrollo. De forma correspondiente, el filósofo, como metafísico, depende, en calidad de discípulo

[28] *Cfr.* Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey y V. Molina. Barcelona: Paidós, 1989, p. 255.

[29] *Cfr.* Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, pp.98-99.

aventajado, del sacerdote ascético, el gran maestro del género humano: por tal razón es nihilista. La última pieza, Occidente y su significado, remite a un origen anterior a la figura de Platón, a un estrato más profundo que el ocupado por la metafísica. Ésta, si por tal entendemos la creencia en las categorías de la razón, y la concepción cristiano-moral del mundo son las dos fuerzas propulsoras del nihilismo occidental, pero no su fuente, que se conoce por el nombre de «ideal acético». Ya sabemos que el cristianismo es «platonismo para el pueblo»,[30] pero también hay que saber que para el genealogista de inspiración nietzscheana el platonismo arraiga y crece sobre el suelo abonado con aquel ideal y trabajado por el tipo sacerdotal.

Todavía falta un último punto para concluir, aún queda el resto del resto: se trata de lo mentado con la palabra «Ser». Del Ser no queda nada en la metafísica, es decir: el Ser en cuanto Ser y su verdad permanece impensado desde sus comienzos y se produce su extremo olvido en su final, representado por el pensar de Nietzsche, un acabamiento que significa que tampoco queda nada del Ser de lo ente. La consumación de la metafísica en el último de sus personajes es el paso fatídico que hay que dar para ingresar en nuestro tiempo, signado por la técnica y su dominio incondicional de lo ente. Nada mejor que el pensamiento de Nietzsche sobre el Ser, que lo concibe como el último humo de la realidad que se evapora, para expresar el nihilismo impropio como forma característica de la metafísica.[31] El genealogista heredero de Nietzsche esbozaría una sonrisa, medio irónica, medio burlona, si escuchara la interpretación de aquel pensamiento sobre el Ser, pues para él significa algo radicalmente diferente: nada tiene que ver con el extremo olvido del Ser, sino con su volatilización, resultante de un proceso que es asumido por Nietzsche en un acto de suprema autognosis; tampoco con la servidumbre al Señor, sino con la libertad de la voluntad que afirma la vida y niega la obediencia a toda autoridad transmundana.

En cualquier caso y más allá del conflicto de las interpretaciones sobre el «asunto» o los «asuntos» de la filosofía, terreno abonado a una disputa interminable, hay que reconocer a Heidegger un mérito indiscutible: contribuyó de forma inestimable a la consideración de Nietzsche como filósofo. Sin embargo, es obligado decir que, si de la «cosa» de Nietzsche se trata, pero no de la «cosa» del pensar, el *Nietzsche* de Heidegger es de enorme relevancia para comprender el camino de su pensar entre 1930 y 1947, como el mismo nos confiesa,[32] pero de menor calado para iluminar, si no todos, al menos algunos y no precisamente menores de los entresijos de la filosofía de Nietzsche.

[30] Nietzsche, F., *op. cit.*, vol. V, p. 12.

[31] Sobre el «nihilismo impropio», *Cfr.* Heidegger, M., *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961, vol. II, pp. 360-361.

[32] *Cfr.* Heidegger, M., *op. cit.*, vol. I, p. 10.

MISTERIO SAGRADO: LA MEDIDA (MÉTRON) Y EL LÍMITE (PÉRAS). APUNTES HERMENÉUTICOS A PARTIR DEL EFECTO HEIDEGGER

Teresa Oñate
UNED

Dedicado al joven filósofo Nacho Escutia,
en la senda de la poesía trágica espiritual.

I. Ética de las Verdades hoy: nos dijeron la verdad, pero no toda[1]

Con tal Título me remonto a la publicación del libro que coordiné como editora y autora, en el año 2006: *Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo,*[2] conmemorando que, ese mismo año, cuando Vattimo cumplía setenta, investimos al *filósofo de la postmodernidad*, a propuesta mía y siendo yo su Madrina académica, como Doctor Honoris Causa por dos universidades: la UNED de España y la Inca

[1] Con un título semejante (véase): Oñate, T.: «Nos dijeron la verdad pero no toda: Ética y ontología hermenéutica de la posverdad», publicaron un artículo mío en una espléndida *Revista de Pensamiento Crítico: Éxodo*, n.º 138, abril 2017, pp. 32-41. Los lectores pueden consultar con provecho este número monográfico completo de *Éxodo*, dedicado a inquirir: «Y qué es la Verdad?: Contra los engaños de la postmodernidad». Madrid, Fernández de los Ríos, 2-3; www.exodo.org

[2] Oñate, T. & Royo, S. [Eds.]: AAVV. *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, Prensas Universitarias de la UNED. Aula Abierta, Madrid, 2006. El libro contiene entre otros capítulos, la entrevista filosófica de T. Oñate a G. Vattimo: «Diálogo con Vattimo: El Destino de Europa», pp. 25-70. Y también el texto: Vattimo, G.: «Adiós a la verdad», trad. T. Oñate, pp. 71-80. La lección magistral de Gianni Vattimo con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa por la UNED, se intitulaba: «el Mito del Uno» y está recogida íntegramente, junto con mi Laudatio, en el libro: Vattimo, G. & Oñate, T. [Eds]: AAVV. *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*, Ed. Dykinson, Madrid, 2008, pp. 37-50. Véase también en dicha obra mi Prólogo: Oñate, T.: *op. cit.*, pp. 9-36; y mi contribución: Oñate, T.: «Hermenéutica espiritual y ontología del límite», *op. cit.*, pp. 231-246. En la Revista peruana Solar n.º3, Ed. Rubén Quiróz Ávila, Lima 2006, se publicó sobre el evento una crónica filosófica que intitulé: «Mi Querido Doctor Váttimo, ¡Feliz 70 cumpleaños!» (pp.71-114). Consúltese también el libro contemporáneo a estos escritos: Vattimo, G. & Oñate, T. [Eds.]: AAVV. *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II.* Dykinson, Madrid, 2008; en concreto puede verse mi Estudio Preliminar: «La inocencia del porvenir» pp. 9-62; y el texto de Vattimo: «Hermenéutica, Política y Religión», pp. 329-338; seguido de mi escrito: «Grecia en la Postmodernidad. Diálogo propedéutico sobre la ontología del presente», pp. 339-358.

Garcilaso de la Vega en Lima, Perú. Eventos que rememoro porque al escuchar de nuevo el término «Post-verdad», que se ha puesto recientemente de moda, me viene a la mente otra evocación: la de una escena —esta vez en Mazatlán-México (Sinaloa)—, en que habiendo ido yo a participar en un congreso de la Sociedad Mexicana de Filosofía junto con Jürgen Habermas y Gianni Vattimo,[3] oí esta expresión coloquial en boca de una de las estudiantes, y me pareció que resumía muchos de los encendidos debates que habíamos mantenido aquellos días: «Nos dijeron la verdad, pero no toda»... Asunto con el cual aquella doctoranda no se refería al imposible fenómeno de recibir *toda la verdad*, sino más bien a cómo normalmente la mentira se hace eficaz utilizando las medias verdades y tapando o tergiversando o desplazando *la zona de la verdad* que no se quiere o no se puede referir ni recibir, en base —por lo general— a intereses no sabidos o no declarados. Lo cual, aplicado al caso actual del estado de la cuestión de la verdad en la post-modernidad, exige algunas clarificaciones que considero claves para abordar lo que está en juego: eso *otro* a lo que se hace alusión ya *ab initio* al situar la verdad en el terreno de la acción y de la ética.

Desde el 2006 hasta aquí han transcurrido bastantes años, en los cuales *la cuestión* no ha dejado de «crecer» (en importancia) ni de enturbiarse, tanto en complejidad como en obscuridad, a partes iguales. Quizá debido a eso suelen convenir los lógicos y es que una breve modificación en las premisas, desencadena enormes consecuencias. A lo cual no es ajeno, desde luego, mi maestro Gianni Vattimo, uno de los principales causantes (o mejor de los «síntomas») de tal situación, para bien y para mal.[4] Asunto que considero relevante aclarar aquí, en la medida de lo posible,

[3] He dado cuenta de los sobresalientes debates hermenéuticos de aquel congreso mexicano en mi escrito: «La revelación de Mazatlán: Informe sobre el estado de la cuestión del ser y la paideia hermenéutica», incluido como cap. XIV de mi libro: Oñate, T.: *El retorno teológico-político de la inocencia*, Ed. Paloma O. Zubía, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 409-446. El vol. está prologado por Gianni Vattimo con el texto: «Desde que somos una conversación». Véase también, en este mismo libro, mi escrito situado en el cap. XIII: «Gianni Vattimo: Los Derechos de Dios en la Postmodernidad Hermenéutica» (*op. cit.*, p. 395-408), publicado antes en inglés: Oñate, T.: «The Rights of God in the Hermeneutical Postmodernity», en Zabala, S. [Ed.]: AAVV. *Weakening Philosophy. Essay in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queens's University Press, Montreal & Kingston-London, 2007, p. 369-386. Y traducido después al italiano: Oñate, T.: «I diritti di Dio nella posmodernità ermeneutica» en: Zabala, S. [Ed.]: AAVV. *Una Filosofia Debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, Garzanti, Milano, 2012, p. 410-427.

[4] Uno de los últimos pronunciamientos de G. Vattimo sobre la cuestión de la verdad se contiene en su libro: Vattimo, G.: *Le mezze verità*, Ed. Orthotes, Napoli-Salerno, 2015. Para mi crítica al nihilismo de Vattimo, centrado en la cuestión de la verdad, remito a dos libros míos: Oñate, T.: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*, Alderabán, Madrid, 2000, y Oñate, T. & G. Arribas, B. [Eds.]: *La Postmodernidad: Jean Françoise Lyotard y Gianni Vattimo*. Ed. Bonalletra Al Compás. SL. Barcelona, 2015, donde me ocupo de la parte dedicada al Pensamiento Débil de Vattimo. Hay traducción italiana y portuguesa del libro: Col. «Descubrir la Filosofía». Véase también mi escrito: Oñate, T.: «Ontologia ermeneutica e nichilismo alla fine della

desenmarañando los distintos hilos que se han enredado en una de las aporías que tiene perpleja y hasta asfixiada a nuestra cultura filosófica, histórica y religiosa, ética, estética y política, pues afecta *en realidad*, nada más y nada menos que a la Teología Política de la Filosofía de la Historia que se hace la pregunta básica esencial: «¿Dónde estamos?» ¿Dónde estamos *nosotros* una vez que los grandes meta-relatos de salvación de la Humanidad se han des-legitimado? ¿Cuál es el contexto histórico de legitimación y coherencia de nuestros paradigmas racionales y dentro de cuáles de ellos han de inscribirse nuestras debidas preferencias éticas y gnoseológicas, cuando se trata de la validez de los juicios que rigen nuestros comportamientos y nuestras vidas, ya público-comunitarias, ya insertas en esferas sociales e individuales? ¿Cuál es el *criterio histórico* que determina el límite de las interpretaciones y sus conflictos de intereses?...[5] Es en medio de tal superficie de inscripción, compleja *donde* las

---

modernità», en: *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica (Diretta da Gianni Vattimo e Gaetano Chiurazzi)*, Anno IX, N.º1, 2016: *Effeti d'interpretazione. Su Gianni Vattimo.* Para mi artículo pp. 63-77. Edited by Gaetano Chiurazzi. Università degli Studi di Torino & Aracne editrice, Roma. / Sobre el pensamiento de Gianni Vattimo se pueden consultar los numerosos escritos y materiales audiovisuales o textos fílmicos, que se contienen en mi libro compilatorio: Oñate, T.: *El retorno teológico-político de la Inocencia* (Prologado por Vattimo), Ed. Dykinson, Madrid, 2010.

[5] Ya en mi *Introducción* a la edición española de la obra de Vattimo: Vattimo, G.: *La Sociedad Transparente*, Ed. Paidós, Pensamiento Contemporáneo 10, Barcelona, 1990; según mi propia traducción y notación de la misma, me hacía cargo de subrayar que es en la cuestión del criterio y el límite de la interpretación donde se concentran los riesgos relativistas o nihilistas de los hondos motivos filosóficos del heideggeriano-nietzscheano de izquierdas: Gianni Vattimo (Introducción, pp. 9-64). Cuestión que volvió a ocuparme en profundidad en el texto: Oñate, T.: «La contribución de Gianni Vattimo a la Hermenéutica del siglo XX», recogido en mi libro compilatorio: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Ed. Dykinson, Madrid, 2009, Cap. XXVII, pp. 407-442. Es, sin embargo, el *Giro Religioso: teológico cristiano* del Segundo Vattimo (véase: Vattimo, G.: *Credere di Credere*, Garzanti Editore, Italia, 1996), el que le «salva» de tales riesgos, situándole en el contexto de una filosofía de la historia teológico-política y hermenéutica, tan *debilitadora* de todo fundamentalismo como delimitadora del relativismo neoliberal, gracias al límite kenótico del amor y la Caritas a los más débiles, que Vattimo interpretará progresivamente en los términos secularizados de un comunismo católico o cato-comunismo hermenéutico. No sin dejar de incurrir, por ello, en otros nuevos riesgos del mismo «anarquismo ontológico» (de corte antropocéntrico) con que *El Debolismo* vattimiano se resiste a admitir, en último término, la proveniencia greco-cristiana de los límites-leyes ontológicas (*archaí*) de la verdad (*alétheia*). Los *archaí*-limitantes del tiempo-ser-lenguaje de la verdad ontológica que envía la Moira histórica del ser. Límites-limitantes indivisibles e intensivos (como me he visto obligada a denominarlos para distinguirlos de las síntesis divisibles de lo delimitado e ilimitado) que sí asumen las teologías hermenéuticas del retorno debidas a los helenistas Nietzsche, Heidegger y Gadamer (a los cuales Vattimo dice seguir, pero a quienes distorsiona) de diferentes maneras. Véase para ello mi introducción al texto: Lozano Pino, J.: *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de Gianni Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*, Ed. Dykinson, Madrid, 2015, pp. 13-26, «En el nombre de Dios»; el libro se basa en la Tesis Doctoral de J. Lozano Pino (dirigida por mí), en cuyo tribunal de defensa pública estuvo el propio Gianni Vattimo, en la Facultad de Filosofía de la UNED. Remito, para un tratamiento en profundidad de tales constelaciones del problema a mi estudio: Oñate, T.: «Adiós al Nihilismo: Reflexiones sobre

haya, *dónde* se sitúa *hoy* la cuestión de la verdad: del lenguaje y el pensamiento que corresponden a la acción de la verdad en la postmodernidad. Y si se trata de un

---

la Ontología Hermenéutica y la Teología Política en la Postmodernidad», publicado en el magnífico volumen colectivo: Bermejo, D. [Ed.]: AAVV. *¿Dios a la Vista?*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 397-452. La exégesis contingentista vattimiana del pensamiento del *Ereignis*, central en el Segundo Heidegger, como «evento» o «suceso» (según vierte Vattimo) en vez de como Acontecer (Ex)Apropiador del Tiempo-Espacio del Pensar (Noein) *Y* el límite del Ser (Einai-estí), en tanto que instancias reunidas *a la vez*, aleja a Vattimo de la teología ontológica de la historia (necesaria-posibilitante) que es propia del Segundo Heidegger, quien opera así reinterpretando y continuando a los Presocráticos: Anaximandro, Parménides y Heráclito, y también Empédocles, a cuyos textos se remonta el filósofo alemán siguiendo *hacia atrás* la henología (el tratamiento de la unidad-multiplicidad y el límite) del Aristóteles Griego. Ello debido, una vez más —en el caso de Vattimo y su no reconocimiento de Grecia—, al persistente historicismo cinetista y nihilista del filósofo italiano tardomoderno. Heidegger, sin embargo, resulta muy claro al respecto y lo desmiente anticipadamente, cuando puntualiza sobre «das Ereignis» en el escrito de la conferencia *Tiempo y Ser* (1962) (Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 14, 2007) con sumo cuidado, lo siguiente: «Lo ya dicho permite, y en cierto modo incluso exige, decir cómo no hay que pensar el Acaecer (Ex)Apropiador [das Ereignis]. Lo nombrado con el nombre alemán: *das Ereignis*, no podemos ya seguir representándonoslo según el hilo conductor del significado usual de la palabra: pues éste la entiende en el sentido de evento y suceso —y no desde el *apropiarse* como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar». Nuestra trad. de *Zeit und Sein*, en : Heidegger, M., *Zur Sache Des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 21. Oigamos la voz de la escritura de Heidegger con sus propias palabras: «Das jetzt Gesachte erlaubt, nötigt sogar in gewisser Weise, zu sagen, wie das Ereignis nicht zu denken ist. Wir könen das mit dem Namen «das Ereignis» Genannte nicht mehr am Leitfaden der geläufigen Wortbedeutung vorstellen; denn sie versteht «Ereignis» im Sinne von Vorkommnis Geschehnis —nicht aus den Eignen als dem lichtend verwahrenden Reichen und Schicken» (Ibíd. st. 21). Si traducimos «das Ereignis» por *Acontecer* es debido a respetar la matriz verbal infinitiva de la acción del Acontecer (sin sujeto), mientras que al añadir el prefijo *(Ex)Apropiador* nos hacemos cargo de la complejidad del *Eigen* [unidad e indivisibilidad modal de lo simple necesario «propio» que vierte el adverbio modal-temporal y henológico del *haplós adiaíreton* (*plenamente indivisible*) griego: únicamente, solamente (diferencia) como *modo de ser propio de la unidad indivisible del límite limitante que entra en juego en el acontecer del ser en el tiempo*. El límite en que se apropian y expropian a la vez, al co-pertenecerse, Tiempo *Y* Ser (Zeit *Und* Sein), cuando se da (Es gibt) o acontece *Alétheia*: des-velarse, des-ocultarse de la Verdad del *das Ereignis*, que se oculta a la vez como *Léthe* o Diferencia-Alteridad y Misterio de la misma: *A-létheia*. Tal como requiere la estructura de la acción posibilitante del dar que exige o necesita el retraerse, sustraerse, retirarse, difractarse y ocultarse en la insondable e indisponible diferencia sagrada de la *léthe*, a favor del dar mismo y del don desvelado: *alétheia*. Véase a este respecto mi escrito: Oñate, T.: «Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós (El obscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*» en: Oñate, T., Cubo, O., Oñate, P., Nuñez, A. [Eds.]: AAVV. *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012. / He tratado del espacio-tiempo ontológico y noésico (espiritual-comunitario) entre otros escritos, en dos textos que me permito recomendar aquí: Oñate, T.: «*La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)*» en: García Norro, J. J., Rodríguez García, R. Callejo Hernán, M. J. [Eds.], AAVV, *De la libertad del Mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2014, pp. 265-282. / Y también en el texto: Oñate, T.: «*Homenaje a un gran filósofo español: Félix Duque*» contenido en el volumen colectivo: Gabilondo, A., Gómez Ramos, A., Lanceros, P., Pérez de Tudela, J., Rocco, V. [Eds.], AAVV. *La herida del concepto. Estudios en Homenaje a Félix Duque*, UAM Ediciones, Madrid, 2016, pp. 35-81.

contexto *teológico-político-histórico* ello es debido a que es La Historia Universal de la Humanidad occidental, en progreso moral hacia la libertad, igualdad y fraternidad: el paradigma de la Ilustración Moderna, *secularizada,* lo que ha sido puesto en cuestión, como suelo (socavado) de nuestras creencias racionales, al ser desenmascarado como un macro-mito violento, colonialista y etnocéntrico, explotador y desmesurado, que no se sabe tal. De modo que el alcance del frente polémico abierto por el debate histórico entre modernidad y postmodernidad,[6] afecta a la Historia de la Salvación vehiculada por Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, retomando un cierto Platón: el del *Timeo* y sus mitos cosmogónicos y teogónicos de carácter antropomórfico racionalizado. Mitos que ya habían sido cuestionados de raíz por el nacimiento de la filosofía en Grecia, dando lugar al nacimiento de Occidente.[7]

Es cierto que tal nacimiento de la racionalidad crítica filosófica: contra-mitológica o contra-narrativa y contra-dogmática, llevaba emparejado el nacimiento de la isonomía o igualdad ante la ley, de la cual brotan la *politeía* y la democracia helenas; tanto como el nacimiento de las ciencias de la medición: matemáticas, astronomía, agrimensura, música y medicina armónicas, etc. El Platón pitagórico enseñaba en *El Político* que el arte de gobernar no era sino una metrética o ciencia de la medición, del criterio o el *métron*. De ahí que propusiera la expulsión de los poetas (Homero, Hesíodo y los Trágicos, entre otros) como educadores de la ciudad, y su sustitución por parte de los especialistas científicos, filósofos oligarcas racionalistas, que miden de acuerdo con parámetros aritméticos y geométricos, y establecen las *Leyes* del kósmos y la pólis, de acuerdo con el criterio del hombre prudente: el *phronimós* (cabal, serio: *spoudaíos*), según las investigaciones de los últimos diálogos y, entre ellos, del *Filebo.*[8] A ello no es ajeno que antes, muy pronto, la filosofía de las leyes ontológicas del ser, el conocer y el devenir, advirtiera con Heráclito y Parménides que en el problema mismo del criterio y el límite se concentraba el máximo peligro;[9] pues, para decirlo brevemente, si el *espacio-lugar* de la filosofía era la apertura diferencial *entre* las leyes necesarias (incondicionadas) y

[6] Me permito remitir aquí a los escritos recogidos en mi libro compilatorio: Oñate, T.: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica,* Ed. Paloma O. Zubía, Ed. Dykinson, Madrid, 2009. Con Prólogo de Félix Duque: «Grecia en la Postmodernidad y vuelta». Véanse en especial los textos: «Al final de la modernidad» (pp. 85-96) y «La contribución de Gianni Vattimo a la Hermenéutica del siglo XX» (pp. 407-442).

[7] Para un tratamiento pormenorizado de todo ello, remito a mi libro: Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente,* Ed. Dykinson, Madrid, 2004.

[8] Véase a este respecto el inteligente tratamiento de Hans-Georg Gadamer en su: Gadamer, H. G.: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», en: *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften,* Phil.-Hist. Klasse, C. Winter, Heidelberg, 1978.

[9] Abordo el problema con particular profundidad en el escrito: «Tercer Libro de Viaje: Parménides entre Platón y Aristóteles. El conflicto de las razones de Occidente», incluido en mi libro: Oñate, T.: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia, op. cit.,* pp. 237-369 / Para los textos de Heráclito

eternas del lenguaje del ser, que se dice de plurales maneras: por un lado del límite y, por el otro lado, los fenómenos ónticos contingentes, legislados y condicionados por ellas; entonces, la diferencia entre las ciencias matemático-musicales *intermedias* y la Filosofía Primera (de los principios legislantes: los *archaí*) se abría igualmente de inmediato. En efecto, las ciencias numéricas trabajan en el seno de la extensión y con síntesis compuestas, divisibles, ya que el mismo número (*arithmós*) no es sino una síntesis rítmica (*krásis*) de lo indeterminado (*apeíron*) y lo determinado (*peperasménon*). Mientras que la filosofía se pregunta por las condiciones de posibilidad y legitimidad de tales síntesis compuestas, como son los conceptos, los organismos o los sistemas de creencias, pero no puede responder a la cuestión de los límites de lo condicionado entronizando fraudulentamente ningún condicionado paradigmático, convertido en norma condicionante, sin desembocar, con tal reduplicación, en la *doxática* (dogmática) u ortodoxia (recta opinión hegemónica: *dóxa alethés*) y sin renunciar, al hacerlo, a su esencia diferencial: su condición radicalmente crítica de toda opinión autoritaria en base a que se mantenga abierto el *espacio-tiempo* del sentido e indagación de la verdad: un lugar y tiempo eternos y no autoritarios, sin el cual no sería lo condicionado-legislado de los fenómenos tal y cómo es y es posible que sea. A tal diferencia de espacios-tiempos del lenguaje llamamos todavía los filósofos hoy: «diferencia ontológica», con un término que aporta Martin Heidegger para denominar eso mismo.[10]

Así pues, por el momento, se ha de advertir, que las ciencias son intermedias y diferentes de la filosofía, pues trabajan en el interior de grandes conjuntos genéricos y homogéneos, divisibles, dentro de los cuales se aplican las normas generales a los casos particulares o bien se buscan esas normas a partir de la repetición significativa de los particulares. Incluso se producen los particulares que realizan y objetivan los conceptos y sus imágenes: tal es el caso de las técnicas. No es tal el caso de la filosofía, sin embargo, cuyo espacio no es genérico-divisible o extenso, sino justamente el de los límites i-referibles e indivisibles *inextensos o intensivos.* Los límites que dividen y re-unen las síntesis que a ellos refieren en orden al sentido. Pero ¿y el caso de la ética-política? No olvidemos que la democracia isonómica de las pólis igualitarias ciudadanas, nace, en Grecia, contra lo arbitrario de los poderes despóticos, de la mano de la filosofía *y* la ciencia (*episteme*) de los «presocráticos»; de los cuales ha dicho con lucidez Werner Jaeger que conforman *La teología de los primeros*

y Parménides véase mi traducción (con la colaboración de Cristina García Santos) en el mismo vol.: «Segundo libro de Viaje: Didaskalía y Antología de Textos Presocráticos», *op. cit.*, pp. 149-236.

[10] Remito aquí a mi temprano trabajo sobre la Diferencia Ontológica en Heidegger: «La cuestión del Sujeto en el pensamiento de Martín Heidegger», contenido en el cap. III de mi libro: Oñate, T.: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 49-80. También a mi escrito italiano: Oñate, T.: «Da che cosa si riconosce il *logos* del 'era ermeneutica?» en: Balloca, G. [Ed.], AAVV. *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*, Aracne Editrice, Roma, 2012, pp. 159-190.

filósofos griegos.[11] Pues si en el caso de las epistemes y las técnicas conceptuales abstractas, la diferencia con la filosofía se sitúa, como hemos visto básicamente, entre la investigación de los fines-límites últimos (asunto de La Filosofía) que miden la formulación y aplicación de los *correctos* criterios de medición mismos, para los casos legislados por ellos (las ciencias); en el caso de la ética-política el asunto es muy distinto, ya que aquí no se trata de conceptos (universales y particulares) sino de acciones comunitarias participativas o civiles y de los movimientos individuales que éstas necesitan agenciarse para poder tener lugar y tiempo social. Estando ahora en cuestión, no las reglas lógicas (ni la verdad lógica) de los juicios, sino la indagación del sentido del bien y el mal de la ciudad y sus leyes; la diferencia entre la vida buena y la mala vida, tanto como la articulación de los intereses conflictuales y las condiciones de posibilidad de las instituciones, junto con la discusión de sus praxis educativas. Por todo lo cual la verdad ahora de la ética-política converge *simplemente* con el *lógos* (razón común) de la filosofía, siempre que ninguna de las dos abandone la crítica y se vuelva dogmática: para evitar lo cual resulta necesario asumir que el bien es *un modo de ser de la acción posibilitante*: la excelencia virtuosa de las acciones que dan lugar a comunidad y a la mejor comunidad histórica de las posibles cada vez, pero no ninguna forma ni ningún paradigma tecnológico de reproducción que se traslade u ordene a los individuos exigiendo que se conformen a imitarlo por repetición o costumbre (*dóxa*) dogmática o acríticamente.[12]

[11] Jaeger, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México D. F., 1952. Para la cuestión del estatuto teológico-político de los *archaí* (como leyes ontológicas) establecidas por los primeros filósofos griegos: los presocráticos legisladores, véase el tratamiento detallado que ofrezco en los Estudios Cero y Uno de mi libro: Oñate, T.: *El Nacimiento de la Filosofía...*, *op. cit.*, Estudio Cero: «Presentación y Preparativos. Contextos. La Actualidad del Pensamiento Presocrático», pp. 15-22; Estudio Uno: «Mapas de Viaje», pp. 27-40. Y, en especial, el «Primer Libro de Viaje: Hacia Mileto», *op. cit.*, pp. 41-146. / Abundantes repertorios bibliográficos y documentos relativos al vínculo esencial de Nietzsche, Heidegger y Gadamer —a quienes yo prosigo— con los filósofos (y teólogos) presocráticos pueden encontrarse en mi trabajo: Oñate, T.: «Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica», contenido en: Oñate, T., García Santos, C., Quintana, M. Á. [Eds.], AAVV. *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 447-560. Hasta la fecha este es uno de los trabajos míos que más me parece haber llegado a comprender los estratos teológico-racionales (noésicos) encubiertos y recubiertos por nuestra tradición. Véase igualmente al respecto mi estudio: Oñate, T.: «The Rights of God in Hermeneutical Postmodernity» en el vol. colectivo: Zabala, E. [Ed.], VVAA. *Weakening Philosophy. Essays in honour of Gianni Vattimo*, *op. cit.*, pp. 369-386. Hay traducción española del libro en Anthropos (2009) e italiana en Garzanti (2010).

[12] Muchos de los lectores habrán advertido aquí, sin duda, la honda sabiduría práctica del Aristóteles Griego, cuyo alcance de Filosofía Primera: Ontología de la Acción (ético-política) Modal, con estatuto Teológico transcendental (acción posibilitante) e inmanente, está lejos aún (pero ya menos) de serle *verdaderamente* reconocida al «Maestro de los que saben» —como le llamaban el Dante y los aristotélicos árabes— de acuerdo con la interpretación originaria de sus textos. Véase para ello mi discusión hermenéutica con Pierre Aubenque: Oñate, T.: «Proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico de Pierre Aubenque» en el libro: Álvarez, A. & Martínez Castro, R., [Eds.], VVAA. *En torno*

II. Verdad lógica y verdad ontológica. Sagrado misterio del ser-tiempo

La verdad lógica o epistémica o gnoseológica viene determinada, entonces, por la adecuación o correspondencia del juicio abstracto o universal al caso particular en base a la frecuencia empírica de la repetición; estructura que se cumple ejemplarmente en el caso de las tecnologías que proceden por re-producción de la forma, *previamente* concebida en la mente del diseñador-programador, quien la plasma *después* en la materia adecuada funcionalmente para la misma y para el uso del objeto; pudiendo llegar el artífice a seleccionar tal material idóneo, o bien prepararlo o incluso producirlo, en vistas a la síntesis. En tal proceso el tiempo es cinético según el número del movimiento, de acuerdo con el antes y el después. Y la síntesis (cópula) de la forma (determinada) y la materia (adecuada) del objeto *resultante*, es responsabilidad del sujeto racional-técnico y su pericia, en la cual la imaginación de la figura y forma juega un papel indispensable. Por contraste, ya desde el caso elocuente de Sócrates, la verdad ético-política, perteneciendo al ámbito de las acciones comunitarias, únicamente puede ser interpretativa-participativa (afecta al alma del agente y hasta la funda) siendo auto-reflexiva o auto-incrementativa de la intensidad de su mismo sentido público diferencial e individual *a la vez*. Por ello, puede contribuir al bien común o no hacerlo, recibiendo y reenviando el mensaje de la acción y su virtud o vicio potencial al contexto propio de su praxis comunicativa específica, de acuerdo con las leyes de los juegos de lenguaje que resulten vinculantes y pertinentes. Como en el caso de las técnicas funcionales de producción de objetos útiles para los sujetos, aquí el arte es también un buen ejemplo e ilustra el contraste entre ciencia y ética de modo especial. Pues a la verdad ética corresponde ahora la poética y retórica persuasiva de la acción-obra,[13] de tal manera que: «El arte es la puesta en obra de la verdad»[14] tal y como nos vuelve a enseñar Martín Heidegger,

---

a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 67-118. Y para el criticismo y discusión de las interpretaciones de Aristóteles, mi volumen: Oñate, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, especialmente el «Libro Primero: El renacimiento contemporáneo de Aristóteles», pp. 17-142.

[13] Tal es, en apretada síntesis, la lección de ontología modal que se contiene en el *lógos* IX de la *Metafísica* de Aristóteles, especialmente desenvuelta entre los *lógoi* 6-10 del mismo libro IX. Yo la denomino: «La frase del devenir del ser» para distinguir su secuencia extática y sincrónica de todo movimiento-reposo diacrónico y cinético del ente. Los momentos que se reúnen en *el devenir del ser* son éstos: *práxis* (acción), *enérgeia* (unidad de obra), *alétheia* (verdad ontológica), *entelécheia*: unidad de *telós* y *péras*: de fin y límite. No tienen contrario relativo o dialéctico. Volveremos sobre ello. Para un tratamiento en profundidad de la ontología y teología modales del Aristóteles Griego, remito a mi libro: Oñate, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles…, op. cit.;* véase, para empezar, a título de sinopsis unitaria la: «Guía de Lectura de los 14 *lógoi Metafísicos*», Ibíd., pp. 559-654. Y la «Bibliografía», Ibíd., pp. 655-672.

[14] Heidegger, M.: «Der Ursprung des Kunstwerkes» en: *Holzwege (1935-1946)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 5, 2003. Aquí, tomamos la sentencia en la traducción al castellano

en *El Origen de la Obra de Arte* de 1936, tras la *Kehre* o vuelta (reverso, conversión, torsión o retorno, vuelco...) de su pensar-vivir.[15] Una vez que hubiera comprendido el filósofo, hasta el extremo de su bancarrota moral y filosófica, el extravío letal que acontece por la mera inversión del orden entre los dos campos diferentes que tratamos. Una vez que hubiera experimentado, hasta el límite del vuelco histórico (tras su dimisión en el año 33 del cargo de Rector de la universidad de Freiburg, sometida al régimen tecnocrático del nacional socialismo moderno —y en colaboración con él-), la profunda verdad *temporal* del principio crítico-metodológico de la Filosofia Primera del Aristóteles griego: que «lo último para nosotros es lo primero en sí»: *kath'autó*, y que aquello que es acto puro es causa y condición de todo proceso potencial-condicionado, de todo camino o *méthodos* que re-flexionando en el límite sabría-haría que: el fin y bien de la verdad interpretativa de la acción y la poética estética es ella misma.[16] Una autoconciencia práctica. La cual ha de agenciarse los procesos gnoseológicos y técnicos de producción: las ciencias racionales, sus técnicas y fuerzas, poniéndolas al servicio del bien espiritual del alma de la ciudad en conjunción con la *phýsis* viva o soberana, auto-legislada y espontánea, como hacen las acciones civiles comunitarias, al contrario que los objetos artificiales. El síntoma inequívoco, nos sigue enseñando el Aristóteles griego, es el criterio del tiempo. Pues si la disposición del tiempo de la lógica técnica y sus producciones es diacrónico y cinético: narratológico e imaginativo-extenso o figurativo y visual, la temporalidad de las acciones comunes es sincrónica y «reuniente», en el límite,

---

de Helena Cortés y Arturo Leyte: Heidegger, M.: «El origen de la obra de arte», en: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, p. 28.

15 Recientemente hemos dedicado al segundo Heidegger una extensa monografía: Oñate, T., Cubo, O., Oñate, P., Núnez, A. [Eds.], AAVV. *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*, *op. cit.* Para el presente escrito que nos ocupa ahora en estas páginas, es éste libro y su lectura detallada, la referencia más relevante de entre todas las disponibles, y ruego encarecidamente a los lectores que se detengan en su meditación y estudio.

16 En Aristóteles la cuestión del método de las investigaciones ontológicas de la verdad *(alétheia)* se aborda en el Libro *alfa élaton o alfa minor.* El segundo (II) de los *lógoi*-que conforman la *Metafísica*, según la ordenación de los tratados que debemos a Andrónico de Rodas en el siglo I. a. C. Para el Estagirita tal *méthodos* (camino) se resuelve en la necesidad de la inversión crítica del tiempo psicológico-individual o cinético, que ha de subordinarse al límite del tiempo comunitario o sincrónico-reflexivo (espiritual, público), el que se da la vuelta en el límite de «lo primero» causal (*kath'autò*) condicionante o legislante, ya que «lo último para nosotros es lo primero en sí (*kath'autò*)». Véase en mi *Aristóteles* el estudio en profundidad del *lógos* II: «El libro del Principio del Método», inseparable de la Primera Serie de los *lógoi Metafísicos*, concernida por la investigación de la Unidad de la Ciencia Primera (*próte episteme*): *Cfr.* Oñate, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles...*, *op. cit.*, pp. 563-602. Remito también para esta cuestión de insoslayable importancia a mi largo «Estudio preliminar: De Camino al Ser. Contextos actuales para el pensamiento aporemático de Aristóteles como método de las investigaciones metafísicas». Introducción al libro: Aguirre Santos, J.: *La Aporía en Aristóteles. Los Libros B y K 1-2 de La Metafísica*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, pp. 13-108.

como el *Lógos*: lenguaje o lazo social de las diferencias enlazadas, que no subsume como partes en ningún todo, sino que enlaza y deja ser libres, vinculándolas por la diferencia. Por la resonancia y convergencia o divergencia de sus topologías de sentido respectivas, colaborativas, re-trans-misivas o recreativas: interpretativas. Ello no excluye el mundo de los lenguajes visuales de los objetos y sujetos, ni sus ciencias y técnicas formales, ni su voluntad de poder... sencillamente lo delimita y subordina a la interpretación-acción del bien común histórico-crítico. Lo implicado aquí, por último, es *la diferencia misma* entre el ámbito óntico-lógico: científico-técnico; y el ámbito ético de la verdad con estatuto práxico de acción comunitaria hermenéutica o interpretativa. Una diferencia que Heidegger denomina: «diferencia ontológica» entre dos espacios-tiempos del lenguaje: el ámbito de lo ente y el ámbito del ser. Tal diferencia ontológica es propiamente político-histórica, pues basa su *paideía* (educación esencial) en invertir *críticamente* el tiempo cronológico individual y subordinarlo al límite del modo de ser del tiempo sincrónico extático-comunitario: indivisible. Un tiempo de instante eterno y de eternidad retransmisiva a través de la diferencia y no de la repetición.[17]

Tan verdadero, tan siendo....[18] como el sonido y la palabra de la canción del poeta que se agencia la *percepción unitaria intensiva* del auditorio, del espacio-tiempo sincrónico topológico, del recitado, de las partituras, los instrumentos musicales, y la voz y respiración del alma y el cuerpo del artista, alcanzando a hacerlo *bien* (únicamente, plenamente, solamente) si logra la retransmisión histórica por amor (reconocimiento) de «los hijos»: los *phyloi*: los amigos, los compañeros, los discípulos, los simpatizantes... O no llegando a poder hacerlo y fracasando en el intento ¿de qué?... Pues de dar lugar al acontecer del *modo de ser de la unidad indivisible* retransmitida por la obra; el modo de ser que es propio de las diferencias enlazadas por el *lógos* plural de una comunidad histórica y sus tradiciones hermenéuticas. *La frase del devenir del ser*, como yo la llamo, y no del movimiento del ente, es entonces ésta, siguiendo fielmente al Aristóteles griego, después colonizado y tapado por las tradiciones bíblicas: «Llamo (*légo*) acción-*praxis* (y no movimiento: *kínesis*) a la *enérgeia* (unidad *modal* de acción-obra) que se manifiesta como verdad ontológica: *alétheia* (lo des-velado, des-tapado, des-cubierto del ser que se da y oculta [retira-diverge-retrae] en el dar y el don) si alcanza a ser recibido por el amor del hijo,

[17] Véase mi trabajo: Oñate, T.: «Aristóteles y la Sincronía. Reflexiones hermenéuticas en torno a Categorías 13», en mi libro compilatorio: *El retorno teológico-político de la Inocencia. op. cit.,* Cap. XXI, pp. 591-623.

[18] La expresión, como los lectores habrán reconocido, es de Hans-Georg Gadamer. Recomiendo al respecto el libro: Oñate, T., Cáceres, D., O. Zubía, P. [Eds.], AAVV. *Acontecer y Comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Ed. Dykinson, Madrid, 2012. Esp. Prólogo: «Entrevista filosófica de Teresa Oñate a Ángel Gabilondo: Seres de Palabra Hermenéutica», pp. 15-46. Y mi escrito: «Hermenéutica en español: el ser del lenguaje», Cap. 19, pp. 343-379.

el compañero, el amigo o el discípulo (el público selecto), que recrea y relanza el sentido nuevo-diferente de lo mismo: de la obra recibida, gracias a la filiación *noésica* (espiritual-comunitaria) de la *entelécheia*: unidad de fin y de límite. Ahora sin paréntesis: llamo *praxis* a la unidad de acción-obra de la verdad del ser cuyo sentido es recibido-retransmitido por la unidad del límite y el fin. Para los conocedores de la *noésica* espiritual helena del Aristóteles griego, la traducción puede ahondarse re-flexivamente aún, dando un paso más (ya indicado) si recordamos y recogemos, lo que hemos dicho *antes*: que el poeta y el filósofo laboran por el acontecer de la verdad ontológica común desde el deseo orientado por la philía-amistad-amor del modo de ser comunitario-participativo del Bien. Esto último ya lo había aprendido Aristóteles de su maestro Platón y el de Estagira lo recuerda con una sencillez conmovedora, cuando al final de la lección de ontología *modal* en que le estamos leyendo-escuchando (Metaf. IX. 6-10. 1048 a 25-1052 a 10) razona que todo esto es así sencillamente «porque el bien del maestro es ver al alumno enseñando»[19].

[19] Para una exégesis en profundidad del libro IX de la Filosofia Primera de Aristóteles véase mi volumen: Oñate, T.: *Para leer La Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*... Esp. Libro Tercero: «Discusión de la lectura teológica. El olvido de la pluralidad divina en la teología monoteísta», *op. cit.*, pp. 323-559; y la Sección Segunda: «Los Diversos sentidos de la estructura *Pròs Hén*», pp. 395-558. Y sobre todo, el 2.3: «El *Pròs hén* entre la substancia sensible y la suprasensible: *la filosofía modal* en relación al ente y su unidad», pp. 416-460. Por último, conviene consultar los análisis contenidos en los apartados 2.4: «Conclusiones» y 2.5: «El *Pròs hén* intersubstancial: crítica y reformulación de la lectura teológica. El objeto de la Filosofía Primera: divinidad y contemplación», pp. 416-512, con sus «Notas y Escolios», pp. 512-558. / La dimensión eminentemente práctico-política de la contemplación de acciones (*theorein tes praxeos*) modalmente excelentes o virtuosas (*arétai*) que dan lugar a comunidad y lazo social, tiene lugar y se da, para Aristóteles, en el caso de todas las comunidades de seres vivos (con alma) y especialmente en el caso que nos es mejor conocido: el de los humanos que se saben pertenecientes al *lógos* (razón del lenguaje común) como lugar isonómico vivo y compartido de la *pólis*. Una *pólis kaì lógos* que lo es en tanto que comunidad pluralista con alma espiritual participativa, que vive por y a través de las acciones civiles de los ciudadanos libres, diferentes, diversos e iguales ante la ley, que cooperan a través de las actividades y obras que son propias de la *koino-politeía* o sociedad civil buena, conforme a la justicia de sus instituciones. En tales acciones e instituciones, posibilitadas por la ética de la justicia y el equilibrio del *mesótes* (término medio como criterio del deseo y la elección) así como por la *phylía* o amistad (en sentido amplio o en todas las declinaciones de la misma filiación) se fundan tanto la política preferencial como la filosofía práctica dianoética con la que culmina la ética del Aristóteles Griego. La que luego heredará el greco-cristianismo en tanto que *paídeia* ética-política de retransmisión institucional histórica. Para un tratamiento en profundidad de la misma problemática en la hermenéutica aristotelizante de Paul Ricoeur me permito recomendar dos estudios míos recientes: Oñate, T.: «Amor y Justicia I» y «Amor y Justicia II», contenidos en el volumen: Oñate, T., Díaz Arroyo, J. L. & O. Zubía, P., [Eds], AAVV. *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*, Dykinson, Madrid, 2016, pp. 423-258 y pp. 597-636, respectivamente. Se ha de subrayar cómo Paul Ricoeur se cuenta entre los grandes filósofos hermenéuticos actuales que sí alcanza a distinguir [como Heidegger y como Gadamer, pero también como Ortega y Gasset y Julián Marías, tal y como consigno en dichos estudios] con fecunda comprensión, la diferencia ontológica esencial que traza el Aristóteles griego entre *kínesis* y *enérgeia*. Diferenciando y enlazando la *kínesis* (movimiento potencial diacrónico) óntica y la *enérgeia* (acción posibilitante: praxis)

ontológica. Un legado de inteligencia rebosante que sí le permite a Ricoeur hacerse cargo del estatuto ontológico-político de la sabiduría práctica y la noética espiritual, de las éticas y la Filosofía Primera de Aristóteles, a las cuales, y en particular a la ontología modal de la acción potencial ética y civil del Estagirita, sitúa el filósofo francés, en consecuencia, en el centro de una de sus obras cumbres: *Sí mismo en cuanto Otro* (véase: Ricoeur, P.: *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990). En este punto decisivo sobrepasa con creces Ricoeur, la estrechez de miras secularizada de un Pierre Aubenque, que no alcanza a ver más allá de la *phrónesis* o prudencia «humana, demasiado humana», ignorando la dimensión teológico-política de la virtud suprema: la *sophía prachtiké* y la *philía* (Amor-Amistad) dianoéticas: dialógicas, phyliales, noésicas, propias del Aristóteles Griego. Ricoeur, por el contrario, sí las reconoce ampliamente, subordinando el obrar del hombre al fin de la vida buena con los otros y por los otros, en medio de instituciones justas. Un lema que comparten Paul Ricoeur y su amigo el filósofo griego Aristóteles, porque ambos comparten, como fin, lema y horizonte principal de la acción más propia del hombre y el lenguaje, lograr el bien común de la propia inter-subjetualidad social e histórico-política. Ello no obsta para que los dos filósofos amigos: Ricoeur y Aristóteles, se diferencien ya sólo únicamente en otro límite in-sobrepasable, desconocido por el Estagirita: el de la grandeza sobrenatural del mensaje evangélico del Amor, cuya gracia se brinda incluso a los enemigos y se abre al perdón u olvido de las ofensas [otra de las dimensiones de la *léthe* de la *alétheia* griega, tan cara al segundo Heidegger como a Ricoeur]. Un perdón-olvido que devuelve bien por mal, mientras bendice a los más frágiles de la comunidad civil e histórica, interrumpiendo la repetición indiferente del sentido reactivo: el nihilismo de la venganza, como enfermedad bélica sobre-determinante de La Historia. Así lo había reclamado Nietzsche con insistencia: desde sus *Consideraciones Intempestivas* hasta la teología isonómica que imprime en la Filosofía de la Historia, delimitando la desmesura del evolucionismo historicista elemental y violento, abolido por la amnistía (y necesidad) de los errores históricos que declara abierta la ontología-teología que se basa en el *Eterno Retorno de lo Igual*, inaugurada por su *Así habló Zaratustra*. Mientras que la crítica al voluntarismo de Nietzsche (como voluntad de voluntad de arte y nihilismo europeo) y la respuesta de Heidegger al mismo problema, se concentra con ahínco en toda la producción del que llamamos «Segundo Heidegger», tras la *Kehre* o retorno (conversión) o anverso, de su pensar-vivir; abriéndose camino por la senda serena del desmontaje de la violencia metafísica soteriológica y escatológica de la metafísica-ciencia-técnica enroscada en el macro-mito del desarrollismo historicista y positivista (secularizados), como vía lineal del progresivo olvido del ser, asimilado al ente, en Occidente: ¿La última suplantación antropocéntrica y mitológica de Dios?...¿El más violento de los metarrelatos de salvación con que suplantan y profanan a lo divino y lo sagrado indisponible «Los (modernos) Asesinos de Dios»? Todo lo cual se desenvuelve en la enseñanza de Heidegger, especialmente tras la «conversión» del segundo Heidegger, con una lucidez sin parangón posible. Con una escritura insólita e indispensable que va preparando la vía ecológica y topológica del habitar histórico del espacio-lenguaje del límite del tiempo-ser; y va comprendiendo, a la vez, que es la *léthe* del ser mismo, la que se envía a la destinación metafísica de su historia, hasta el punto de inflexión liminar que señala la chance del *das Ereignis*. Una posibilidad para la cual ha de poder el hombre darse la vuelta hacia la recepción del advenimiento del Acontecer (Ex)Apropiador, dando un *paso atrás*, y orientándose hacia la resurrección inmanente de esa otra historicidad que supone un Inicio Otro (como nos exhortaba Hölderlin a preparar, dejando ser a la Apertura de la Diferencia-Enlace de un *Entre no llenable ni cerrable* que es condición de posibilidad de la síntesis de todo juicio) posible tras la «muerte del Dios de la Historia» en Hegel. Véase (y medítese) a este respecto, que no es sino el de la post-secularización, situando estos discursos con precisión en el enclave contextual de la Teología Política y la Filosofía de la Historia al que pertenecen, en la vía que sí puede proseguir transformada tras la muerte de la Historia y del Dios hegelianos. Una vía que es de diferente modo, pero la misma, la posición crítica y alternativa de Nietzsche y Heidegger, la cual se vierte, por ejemplo, con singular acierto en la espléndida colección de los escritos que reúne ése

No obstante, el último peldaño de esta *escalera al cielo* inmanente, nos devuelve al centro de la *alétheia* o verdad ontológica, como *misterio sagrado* que explica «la fragilidad del bien», para decirlo en los términos de la neoaristotélica Martha Nussbaum. Una fragilidad incalculable que reside en la *léthe* de la *alétheia* y que el Segundo Heidegger (tras la *Kehre* de su pensar-vivir) se ha dedicado a explorar en todas sus declinaciones y vertientes[20]. Pues ¿qué es lo que irrumpe con la *léthe* de la *alétheia* des-velada sino una epifanía del misterio sagrado indisponible del envío del ser al lenguaje histórico del pensar del ser?… De ahí que latiendo en el corazón de la unidad resguardada: *léthe*, que se pliega y quiebra sin dividirse porque se retira (se repliega) a favor del dar y del don: *alétheia*, se halle el límite necesario del *modo de ser* del dar. Ya que éste *solamente* consiste en el dejar o hacer posible la (sin) fractura-diferencia y alteridad abiertas por ese re-traerse o rehusarse que campa como el espacio abierto del *Entre* del ser, mientras que el lenguaje mismo del pensar se ofrece como lugar o región donde la temporalidad puede alcanzar su límite: el límite del ser, cuando es capaz de ofrendarle el espacio-tiempo extático-sincrónico del pasado rehusado (que ya no es), el futuro retenido (que no es aún) y las posibilidades ausentes, irrealizadas por el presente. Todas estas ausencias posibles, estando reunidas por el juego de la síntesis disyuntiva del espacio abierto *diferencial* como cuarta dimensión del tiempo. Una dimensión que no engloba, sino que enlaza por la diferencia *noésica* de la respectividad sincrónica[21]. Ahora la Diferencia está por

sabio libro de Heidegger a propósito de esto mismo: Heidegger, M.: *Vörträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 7, 2000. Hay traducción al castellano de Eustaquio Barjau, véase: Heidegger, M.: *Conferencias y artículos,* Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001. Y no se olvide el lector/a de reparar en el decurso que traza el retorno del propio libro a través de sus mismos escritos. Ello hasta poder repensar y escuchar, al final, el *Lógos* de Heráclito, la *Moira* de Parménides y la *Alétheia* de ambos: Parménides y Heráclito, orientados hacia un Inicio Otro (*ein anderer Anfang*) de Occidente, como ya reclamaba Hölderlin, repensando la *phylía* de Empédocles y la Poética de la tragedia ática. Por su parte Paul Ricoeur también ha dedicado uno de sus últimos grandes libros, muy elocuentemente, a: Ricoeur, P.: *La Memoria. La Historia. El Olvido*, Ed. francesa Seuil, 2000. Trad. española de Agustín Neira, FCE, Buenos Aires, 2000.

[20] Remito en este punto, de nuevo, a mi largo Estudio Preliminar: Oñate, T.: «Heidegger *hó Skoteínos* (el Obscuro): la ontología estética del espacio-tiempo tras la *Kehre*» en el libro ya citado anteriormente: *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología*, *op. cit.*, pp. 21-111. / Véase también en este mismo volumen mi «Preámbulo: Por dónde dice el ser», Ibíd. pp.13-19; y, por último, el escrito que cierra el libro: «Diálogo y entrevista con Rüdiger Safranski» de Teresa Oñate y Jacinto Rivera de Rosales, en el Cap. 30, pp. 681-716. / En cuanto al propio Heidegger resultará de gran utilidad a los lectores acompañar también al filósofo en las meditaciones que surcan los escritos reunidos en el libro: Heidegger, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 13, 2002. Hay traducción al castellano de Francisco de Lara, véase: Heidegger, M.: *Experiencias del Pensar*, Abada Editores, Madrid, 2014.

[21] De esto mismo: de la sincrónica co-pertenencia del pensar-ser a la Diferencia y el Límite, me he ocupado en un texto dedicado a uno de los pensadores actuales más lúcidos y a cuya obra más debo: Félix Duque, quien, en el caso de Martin Heidegger, nos ha permitido acceder a traducciones y reflexiones

todas «partes»: está la diferencia del ser mismo que se retira a favor de la delimitación receptible del dar y del don *a la vez* que se vela y rehusa, difracta y difiere. Está la diferencia de cada uno de los éxtasis temporales retenidos, que se entrega (a sí mismo) con su ausencia divergente y posible a los otros para lograr la «extensión» esclarecida de la sincronía así como también por la diferencia del espacio abierto respectivo que reúne las divergencias temporales como cuarta dimensión del tiempo tetra-dimensional noésico[22]. Heidegger denomina «Lichtung» a ese lugar espiritual

especialmente acertadas y exquisitas. Se trata de mi texto incluido en el volumen monumental ya referido, véase: Oñate, T.: «Homenaje a un gran filósofo español: Félix Duque», en: Gabilondo, A., Gómez Ramos, A., Lanceros, P., Pérez de Tudela, J., Rocco, V. [Eds.], AAVV. *La herida del concepto. Estudios en Homenaje a Félix Duque*, *op. cit.*, pp. 35-82. En el mismo volumen recomiendo encarecidamente estudiar, también en relación a la ontología modal y henológica del límite del ser-tiempo-pensar-lenguaje que nos ocupa, un escrito asombroso y magnífico, debido a Jorge Pérez de Tudela, lector de Heráclito: Pérez de Tudela, J.: «*... allà semaínei (Heráclito, 22 B 93 DK) Con una corta observación sobre el vivir filosófico*, Ibíd., pp. 797-820. En interlocución con la obra de Félix Duque me permito señalar también una publicación de especial interés: «*Arte e terrore. In dialogo con Félix Duque*». Número monográfico de Trópos Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica, Anno IV, N.º 1 — 2011, A cura di Alberto Martinengo, Ed. Aracne, Roma, 2011.

[22] Oigamos la voz de la escritura del propio Heidegger en *Tiempo y Ser:* «Con esto se esclarece lo que llamamos el espacio-tiempo, pero con la palabra «tiempo» no mentamos ya la secuencia de la sucesión de ahoras. De acuerdo con esto, espacio-tiempo tampoco significa ya la mera distancia entre dos «ahora» puntuales de tiempo calculado (...) Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto que se esclarece en el recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente. Solamente éste y sólo él abre o espacia al espacio que nos es habitualmente conocido su posible extensión. El esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente es él mismo, pre-espacial; sólo por ello puede espaciar. Esto es: dar espacio. El espacio de tiempo comúnmente entendido en el sentido de la distancia medida de dos puntos temporales es el resultado del cálculo del tiempo. Por ella es el tiempo representado como línea y parámetro, y, por ende, unidimensional, medido numéricamente. Lo dimensional así pensado del tiempo como la secuencia de la sucesión de ahoras es sustraído a la representación tridimensional del espacio. Antes de todo cálculo del tiempo y con independencia de él lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico, reposa empero en el esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente. De acuerdo con esto es propio del tiempo auténtico y sólo de él, lo que llamamos, dando fácilmente lugar a malinterpretarlo, dimensión, mensuración. Ésta reposa en el caracterizado ofrendar esclarecedor, en tanto que el porvenir aporta el pasado, éste aquél y la mutua relación de cambio entre ambos, el esclarecimiento de lo abierto. Pensado desde este triple ofrendar se demuestra el tiempo propio como tridimensional. Dimensión —repitámoslo— es aquí pensada no sólo como ámbito de la posible medición, sino como el extenderse de un cabo a otro, como el ofrendar esclarecedor. Sólo éste permite representar y delimitar un ámbito de medida. Pero ¿de dónde recibe entonces su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico, esto es, de sus tres maneras implicadas en mutuo juego, del ofrendar de cada propio estar presente? Acabamos de escuchar. Tanto en el advenir de lo todavía-no-presente como también en el haber sido de lo ya-no-presente y hasta en el presente mismo, juega en cada caso una especie de atingencia y aportación, es decir, de estar presente. Este estar presente que así hay que pensar no lo podemos adjudicar a una de las tres dimensiones del tiempo, a saber, a la que tenemos más cerca, el presente. Mucho más bien descansa la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras. Este juego se muestra como el auténtico ofrendar que juega en lo propio del tiempo, y, por tanto, algo así como la cuarta dimensión —no sólo algo así como, sino desde la cosa—El tiempo auténtico es

tetradimensional. Lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía (...) El tiempo no es, se da el tiempo. El dar que da tiempo, se determina desde la recusante —retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da en el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico, el dar de un dar». Seguimos aquí la traducción de Manuel Garrido, Félix Duque y José Luis Molinuevo del texto *Tiempo y Ser*: Heidegger, M.: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999. P. 34 y 35. Para la versión original del texto véase: Heidegger, M.: *Zur Sache Des Denkens*, *op. cit.*, st.14, 15, 16, «*Zeit und Sein*». Para el lector conocedor de la ontología y la henología griegas, resulta inequívoco el palimpsesto de Heidegger reescribiendo aquí la cuestión del límite-métron indivisible de Aristóteles; su crítica del pitagorismo-platónico de las síntesis extensas numéricas (armónicas) y la apelación a la unidad intensiva indivisible del espacio tiempo noésico del *lógos* que enlaza por la diferencia abierta de la respectividad topológica o sistémica. Todo lo cual se resume en la *Metafísica* de Aristóteles en el libro Iota (X): dedicado a la cuestión del criterio-métron, como ser de la unidad (*hén*)-pluralidad y sus categorías: lo mismo, lo otro, la diferencia, el límite recíproco, el límite asimétrico, etc., distinguiendo en primer lugar entre la unidad cuantitativa divisible del «*hén katà posón* (extensa, numérica, referencial y potencial, individual) y la unidad intensiva del *hén katà poíon* (intensiva, espacio-temporal, simultanea, indivisible y límite de las referencias, como corresponde a su métron comunitario). [Libro X. 1052 a15-1059 a 117]. Tal metrética de Aristóteles conserva intacto el espacio del *Lógos* de Heráclito que enlaza (reúne) por la diferencia abierta disyuntiva, sin absorber nunca las diferencias como si fueran partes de un todo-extenso, sino dejándolas libres y enlazadas en la respectividad de su ser intensivo y en la apertura que respeta su diferencia. Y recoge (la metrética de Aristóteles) también el modo de ser-unidad del *noéin* de Parménides que es lo mismo: to auto (y lo otro) del ser (*einai esti*) y del espacio tiempo eterno indivisible: únicamente, solamente (*háplos*) y a la vez (*háma*) del darse y velarse del uno al otro: pensar y ser en la *alétheia*. Pues «*to autó esti noein kaì einai*». Y lo mismo se da para Parménides y Aristóteles [el límite del pliegue: desplegado o plegado] a este respecto, que para Heidegger, para quien «lo mismo» (y su diferencia propia) es la co-pertenecia del pensar (*noein*) y el ser (*einai*), viniendo *después el ser* como se sienta en *Tiempo y Ser* y como corresponde al enderezamiento metodológico del criterio que nos ha enseñado (y exigido *críticamente* respetar) la ontología del límite espiritual (noésico) del Aristóteles griego, operando el Retorno como método de las investigaciones propias del lenguaje de la Filosofía Primera. No se olvide que es Parménides quien primero llama «ser» (*einai esti*) al *arché* como unidad-ley, debido a que para el ser del límite es posible no dividirse al diferir y re-flexionar dándose al *noein* sincrónico que reúne los éxtasis del tiempo. Pues tras el límite del ser no hay nada. Y es, entonces, lo primero (*arché*) en el orden condicional causal de los primeros principios. El Límite constituyente del pensar. Heidegger lo rememora ahora abriendo el otro Inicio de Occidente. Uno que no subordine la teología ontológica inmanente a la física del movimiento y su lógica, sino que respete el criterio del tiempo sincrónico-eterno y la diferencia ontológica contra el nihilismo. El asunto reviste la máxima gravedad, pues es este nihilismo: el que olvida la Diferencia Ontológica, el que pierde el lugar al dominarlo, porque el mortal tiende a confundir el ser con el no-ser, tal y como ya advertía contra *el animal más pavoroso* el Canto VI del Coro de la *Antígona* de Sófocles (*Cfr.* mi estudio: «La cuestión del Sujeto en el pensamiento de Martín Heidegger», contenido en el cap. III de mi libro: Oñate, T.: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 49-50. Versos 332-375, el texto es traducción del propio Heidegger y se halla en su obra *Introducción a la metafísica*, véase: Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik* (1935), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 40, 1983; la traducción al castellano es de Emilio Estiú en: Heidegger, M.: *Introducción a la Metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1956, pp. 183-184).

donde se da la *apertura* reuniente de la luz y la sombra a la vez, proporcionando una inmensa apertura. La misma apertura del límite del lugar sagrado del ser: indisponible, inviolable, que el Coro VI de la *Antígona* de Sófocles exhortaba al mortal a no dominar, a riesgo de perderlo, porque el hombre tiende a confundir el Ser con el no ser. Por ello, la voz del coro del pueblo en la escena teatral de *Antígona* clamaba por distinguir entre el divagar que huye del límite de la muerte y el habitar entre la tierra y su cielo[23]. Habitar en el espacio del claro del bosque o la luz del rayo en la noche de la vigilia del mortal, que enciende, en la noche, una luz en su alma. Habitar como interpela *Antígona* en el espacio-tiempo del orden jurado por los dioses o en el lugar legislado que acontece con los aforismos de Heráclito que alcanzarán a resonar en la voz de Heidegger (y de Gadamer) recordándonos siempre el lógos difracto del límite: porque «la vida que brota a la luz (*phýsis*) ama el ocultamiento (*kryptesthai phylei*)». Y si bien: «Camina, camina, camina: Nunca encontrarás los confines del alma: tan profundo lógos tiene», «es necesario sofocar la desmesura más que un incendio» y «el pueblo debe pelear por su ley como por sus murallas».[24]

Porque más profundamente todavía, si cabe, se oculta la *léthe* en el acontecer del (des)encuentro *entre* Tiempo *Y* Ser que acontece como *das Ereignis*: acontecer (ex)propiador. Un encuentro en que se constituyen (y destituyen) mutuamente, propiamente, el tiempo-espacio sincrónico (indivisible) que alcanza a ofrecer el lugar abierto del pensar al ser como límite *y* el ser que se da-retrae (desvela-vela: *alétheia*)

[23] No estará de más aquí que volvamos a escuchar los hermosos versos de ese Coro en la versión heideggeriana: «Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor. Sale por encima de la espumeante marea, en medio de la invernal tempestad del Sur y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas ondas. Fatiga la indestructible calma de la más sublime de las diosas, la tierra, pues año tras año, ayudado por el arado y su caballo, la remueve en una y otra dirección. / El caviloso hombre enreda la volátil bandada de pájaros y caza los animales del desierto y los que viven en el mar. Con astucia subyuga al animal que pernocta y anda por los montes. Salta a la cerviz de toscas crines del corcel y lo domina; y con el madero somete a yugo al toro jamás dominado/. El hombre se encuentra en el son de la palabra y en la omnicomprensión, presurosa como el viento y también en el denuedo con que domina las ciudades. Así mismo ha pensado cómo huir, bajo las flechas del clima, de sus inclemencias y de las inhospitalarias heladas/. Por todos lados viaja sin cesar, desprovisto de experiencia y sin salidas, llega a la nada. En ningún caso puede impedir, por fuga alguna, un único embate: el de la muerte; pero tiene la felicidad de esquivar con habilidad la enfermedad plena de miserias/. Circunspecto porque domina, más allá de lo esperado, la habilidad inventiva, cae a veces en la perversidad, otras le salen bien empresas nobles/. Vive entre la ley de la tierra y el orden jurado por los dioses. Al predominar sobre el lugar lo pierde, porque la audacia del hombre siempre le hace considerar al Ser como no ser/. Quien ponga en obra esto que no comparta mi hogar conmigo, ni que mi saber tenga nada en común con su divagar». *Ibidem*.

[24] Para la traducción y proveniencia de los Aforismos de Heráclito reenvío a la Antología de Textos Presocráticos de mi libro: Oñate, T.: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, *op. cit.*, «Antología de textos presocráticos» (en la sección dedicada al sabio de Éfeso), pp. 192-209.

sin sujeto o fundamento previo.[25] Un encuentro sí, pero *a la vez* expropiador o desapropiador como corresponde a la ontología intensiva del deseo tensional y hasta erótico de la diferencia y el límite. Pues de eso se trata: del acontecer del límite del espacio-tiempo del lenguaje histórico, que actúa despejando y resguardando en su necesaria reserva y expropiación o difracción de alteridad, eso mismo: lo que destina y envía: lo histórico de la historia y la inagotabilidad de sus *epochés* o epocalidades. Las *epochés* del *Ereignis-Alétheia* de tiempo *y* ser, en que *ser* se dice lo último, al final infranqueable del límite, como corresponde al enderezamiento metodológico-crítico-trascendental del camino del pensar de la verdad-bien ontológica-histórica y sus retracciones o epocalidades delimitadas: las que son cada vez como si siempre fuera su primera vez. Y... ¿Por qué? Pues porque todas las declinaciones de la Diferencia: la ausencia, el olvido, la muerte, lo finito, lo callado, velado, tapado, silente, mudo, invisible... el divergir, y difractarse, el diferir y su alteridad... SON. No son no-ser, no son nada. Sólo son no-ente, pero *sí son ser* al modo de la ausencia que nos atañe y nos atinge. La ausencia que nos concierne y apela desde el modo mudo del clamor de la *tierra viva* posible: la *phýsis* soberana, espontánea, que oculta y resiste el cultivo cultural del juego tensional del mundo. *Mundo* de los plexos desplegados por los paradigmas sígnicos del arte-*téchne* y sus constelaciones históricas. *Tierra* que, históricamente pensada, oculta la voz de los muertos que alberga y por cuyo culto son las culturas históricas que tienen *pietas* (capacidad de heredar) y rememoración. En ese sentido señala Hans-Georg Gadamer en su libro «El estado oculto de la salud» hacia el origen del lenguaje como *lógos* histórico que entabla una conversación *phylial* con la ausencia insoportable de los muertos que amamos. Desde tal perspectiva Gadamer confía su esperanza histórica al *lógos* comunitario del Aristóteles griego, Heráclito *y* Parménides, siguiendo al Segundo Heidegger y remontándose hasta el manantial de los primeros ontólogos del lenguaje del ser en Occidente.[26]

Pues, ¿qué significa pensar y habitar *históricamente*? Siempre agradecer: *danken-denken*. Agradecer la gracia (*Chairós*) de los dones del presente y corresponder a

[25] Me he ocupado de tratar la ontología extática y el estatuto noésico-estético de este tiempo-espacio sincrónico y diferencial, cuyas dimensiones *posibles y ausentes* [porque la Ausencia para Heidegger sí es] de pasado, presente y futuro, se enlazan por la diferencia (ausencia retenida) de la gran apertura topológica del espacio de respectividad que tensa y media *entre* los límites... en diversos libros y escritos míos. Uno de ellos me es muy querido y se encuentra albergado en el magnífico libro, ya referido, dedicado a un gran profesor y filósofo, Juan Manuel Navarro Cordón; se trata de mi contribución: «La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)» en: García Norro, J. J., Rodríguez García, R. Callejo Hernán, M. J. [Eds.], AAVV, *De la libertad del Mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, *op. cit.*, pp. 265-282.

[26] Para todo ello me permito recomendar un largo estudio mío entregado a profundizar en las raíces vivas de la teología noésica hermenéutica: «Gadamer y los Presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica», contenido en el volumen: Oñate, T., García Santos, C., Quintana, M. Á. [Eds.], AAVV. *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 375-490.

la tarea precisa que envían; *ge-danken*: pensar-agradecer selectivamente los dones del pasado que se rememoran y conmemoran, celebrando su referencia necesaria al porvenir. Y *dichten*: agradecer, poetizar, cantar, abrir el futuro más habitable para los ausentes: los pasados posibles y los venideros tiempos futuros, los seres vivos y los humanos por venir, como ya se contenía en la apelación a la justicia (*diké*) de la *táxis tou chrónou* o disposición del tiempo, según la sabia sentencia del milesio Anaximandro, tal y como se nos recuerda desde el primer escrito que conserva la tradición espiritual de nuestra memoria filosófica.[27] Lo cual entraña que el espacio-tiempo, ahora no plegado sino desplegado, sea el de los Cuatro (*Ge-viert*) límites de respectividad: mortales, inmortales, tierra y cielo, enlazados por la diferencia tensional respectiva de la dimensión abierta (el quinto *elemento*). ¿Cuál? El simple-indivisible espacio-tiempo habitable: *La Diferencia-Distancia* que *mide únicamente* el poeta-pensador de cabo a rabo y de abajo arriba, pues el poeta pensador es el mortal que sí permanece en la gracia-gratitud del canto que reconoce el límite constituyente y gratuito de lo divino inmortal. ¿Y por qué sí puede hacerlo el poeta-filósofo, en medio del dolor, la explotación, la injustica, la devastación, la ignominia y el mal-entendido del mal? Porque celebra, porque el poeta celebra. ¿Y por qué sí puede hacerlo? Porque no tiene celos ni alberga envidia —enseña Heidegger repensando a Hölderlin— en su puro (indivisible) corazón simple o sin doblez: no tiene celos de la eternidad de la divinidad. Más aún, es en su corazón (su deseo) donde anida la posibilidad de la gracia laboriosa: *hacer la diferencia y mantener abierta la diferencia* haciendo el cruce que le entrega a lo divino y al ser, lo que él como simple mortal no tiene, la eternidad durativa del lugar de la memoria del lenguaje que se sabe medido por el límite del envío que preserva como albergue de misterio sagrado inagotable. Ya que por ser mortal, el hombre conoce la ausencia y la posibilidad. Conoce el límite y puede recordar y anticipar y reunir la denegación y el rehuso de la ausencia, ofreciendo al ser la morada y demora del lugar-tiempo apropiado al acontecer de una eternidad inmanente que no profana la epifanía del misterio de la verdad del ser. Así habita *poéticamente* el hombre,[28] que subordina el construir (*téchne*) a la eticidad

[27] Véase: Heidegger, M.: *Caminos de bosque*, trad. al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, pp. 290-336, «La Sentencia de Anaximandro». Para el texto original en alemán véase: Heidegger, M.: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main, 1950, 8 Auflage, 2003, st. 321-373. Para la Notación de su proveniencia, Ibíd., st. 376. Para el Texto conservado de Anaximandro en griego y castellano, mi traducción: *El Nacimiento de la Filosofía…*, *op. cit.*, pp. 168-171 y pp. 15-154

[28] Sigo fielmente el texto de Heidegger: «Poéticamente habita el hombre» en la espléndida versión de Eustaquio Barjau para su traducción de los *Vorträge und Aufsätze*: Heidegger, M.: *Conferencias y Artículos*, *op. cit.*, p. 139-152. La metrética de Heidegger ahora, recoge en este texto magistral, todas las resonancias de los palimpsestos helenos que hemos ido nosotros recorriendo:

A. El libro Iota (X) de La *Metafísica* de Aristóteles dedicado al modo de ser indivisible de la unidad como *métron* o límite limitante: el criterio.

o morada (*éthos*) del habitar (*pólis*) y éstos al pensar histórico espiritual del tiempo

B. El libro Theta (IX) de la misma *Metafísica* dedicado a «La frase del devenir del acontecer del ser» o de la unidad del ser que se da en el espacio-tiempo como *praxis-enérgeia-alétheia-entelécheia,* que retorna en la *entelécheia* (unidad de límite y fin, cuando el hijo, el amado, el compañero, el amigo o el discípulo [el *phyloi*] recrea y relanza el sentido del mensaje de la verdad puesta en obra).

C. La exigencia, por su parte, del libro Alfa minor de los *lógoi Metafísicos* dedicado al *méthodos* de la misma *Metafísica* o Filosofía Primera como exigencia crítica de la inversión del tiempo cronológico-cinético individual y subordinación del mismo al límite del tiempo auténtico sincrónico e indivisible o intensivo, público-comunitario, donde el pensar especulativo (*noein*) brota, porque re-flexiona en el límite mismo del ser y vuelve (y reúne) lo otro, que ya se sabe tal. Por eso, porque si lo último para nosotros es lo primero en-sí (*kath'autò*) o causal; no estamos ya en ninguna metafísica del origen, del sujeto o el fundamento, sino en medio de un pluralismo referencialista que parte de las diferencias y procede cuidadosamente en busca de los enlaces de las diferencias enlazadas: los enlaces (*lógoi*) de los ámbitos, los nexos y los términos, culminando en la ontología modal de la acción (*práxis*) y la excelencia de las acciones vivas que dan lugar a comunidad. Una ontología de la acción que ha descubierto el *méthodos* (camino) del eterno retorno (camino de vuelta) de la temporalidad reflexiva, interpretativa y modal, que es propia de los mundos históricos de la vida. Una ontología política que está basada en la Koinoi-politeía panhelenista y se propone la educación social-civil de la máxima creatividad (poética) posible de todos los ciudadanos libres e iguales mediante el ejercicio de las acciones civiles comunitarias.

D. Y desde el Aristóteles griego, yendo hacia atrás, llegado hasta la *Alétheia* del Ser-Pensar de Parménides, el primer gran confutador del nihilismo: quien *descubre* que el ser-unidad como modo intensivo e indivisible del límite no es nada ente y que el no-ser es relativo al Ser. Finalmente desembocamos, así, en la *léthe* del ocultamiento en el pliegue del límite del espacio inagotable del *lógos* de Heráclito: El Obscuro. Desembocamos, así, en la apertura-escondida que resguarda el inagotable misterio del darse gratuito del límite (pliegue) sagrado e indisponible del ser, que se retira a favor del don (en el lenguaje del ser) pero se mantiene en reserva de silencio y olvido y ocultamiento y ausencia, preservado y difracto, abierto a las futuras interpretaciones inagotables de su misma historia: la historia del ser. Un *lógos-límite vivo disimétrico y difracto* que *necesariamente* nos envía la ley que se oculta mientras se desvela a la vez. Aún resuena en aquel himno a la unidad de lo múltiple participativo, que en contexto aristotélico-alejandrino se recibe como legado y se vuelve a entonar por amor civil (*phylía, eros*) al bien común: «yo soy el camino (*méthodos*), la verdad (*alétheia*) y la vida (*psiché-noein*)». Un himno greco-cristiano en que la divinidad de Jesús de Nazaret se enlaza con la de Empédocles de Agrigento, de acuerdo con la honda visión y la honda piedad del poeta filósofo Hölderlin, debido a que ambos: Jesús y Empédocles (junto con Heracles) son los máximos dioses benefactores de la Humanidad.

Pues bien, todos esos estratos y palimpsestos de resonancias consigue replegar también Heidegger. Y ello de una manera asombrosamente lúcida y benefactora de nuestros días, tras Hegel-Hölderlin y Nietzsche. Únicamente gracias a ello, puede este gran filósofo, y en especial la Filosofía del Segundo Heidegger, replantear la cuestión del criterio y el métron, para volver a suscitar actualmente el arduo problema que está en juego aquí desde la puesta en cuestión de la voluntad de poder como voluntad de arte-téchné o voluntad de crear o de poetizar, que ha suscitado el nihilismo de Nietzsche. Quien era ya muy consciente de la crítica de Aristóteles y «sus» presocráticos: Anaximandro, Parménides, Heráclito, Anaxímenes o Empédocles, al pitagorismo matematizante y cientificista de la racionalidad Dialéctica de Platón; el cual había expulsado a los poetas (trágicos y oraculares) de su *República* con intención de sustituirlos por los filósofos-científicos

recreador (*noéin-poíesis*), entregado activamente a cuidar de la virtualidad del envío del límite común *entre* el ser como verdad ontológica de la Diferencia *y* el tiempo de maduración del ser.[29]

pitagorizantes y académicos, una oligarquía científico-mística de especialistas secretos: una casta, que cultiva la música armónica junto con la mitología órfica y la ciencia matemática medidora y calculadora de tendencia tecnocrática. Todo ello en orden a la configuración de la paideía de la subjetualidad política, entendida, ella misma, como metrética: como arte del criterio y la medición. Un problema que por parte de la Sofística no había hecho, además, sino agudizarse, viniendo a resumirse en aquella sentencia *pavorosa* de Protágoras de Abdera: que «el hombre es la medida (métron) de todas las cosas». Mientras que la noésica-poética de Aristóteles, por su parte, subrayaba enérgicamente contra el antropocentrismo de todos ellos y basándose en los Presocráticos legisladores, la necesidad espiritual (noésica-comunitaria-participativa) de volver a clamar por el retorno de los *poetas filósofos* a la Ciudad, a la Pólis. En base a que no han de ser los técnicos los que midan sino los poetas filósofos que ponen efectivamente en juego público el deseo noésico del Bien Ontológico como deseo participativo pluralista enraizado en el modo de ser unitario e indivisible del ser-límite. El deseo del *noein orexikós* como enlace entre el *noein poietikós* y el *noein pathetikós*: el deseo del bien ontológico como mismidad de las diferencias enlazadas. ¿Y eso por qué? ¿Por qué los poetas filósofos o la Filosofía que culmina en La Poética? Porque son éstos: los *verdaderamente* filósofos, quiénes comprenden, interpretan y aplican que la medida del límite, la da únicamente el darse del ser-tiempo y el pensar que corresponde al criterio de la temporalidad propia del espacio-tiempo del lenguaje del ser. En esto Aristóteles sigue fielmente también a Sócrates y a su insistencia en el cuidado del alma y el bien de La Ciudad. Para todo ello la diferencia aristotélica entre los movimientos y procesos técnicos, por un lado, y las acciones intensivas que se autoincrementan en la expresión interpretativa, por el otro lado, resulta decisiva. Pues tanto la vida ética del alma como la vida participativa y dialógica del alma dianoética, se basan en estas acciones reflexivas que tejen la vida social y participativa de la sociedad civil y política. Para la vida espiritual: comunitaria e histórica de la sociedad y su paideía recreativa. De ahí que para Aristóteles la racionalidad comunitaria se exprese en la retórica persuasiva y culmine en la *Poética* creativa como lugar del lazo social educacional o institucional. Resulta también elocuente al respecto que para el Estagirita la ciencia en potencia sea la biblioteca y el museo, mientras que la ciencia en acción sean las discusiones, investigaciones e interpretaciones debatidas por la comunidad científica crítica. Léanse conjuntamente en La *Metafísica*, los lógoi IV y X. También el V. Y la confutación del platonismo pitagórico, a este respecto, en los *lógoi* XIII y XIV. En Las *Éticas* todo lo relativo a las virtudes dianoéticas. Por último, léase en conjunción el *Peri Psiché* con la *Poética*. En todos los casos, es la subordinación de lo extenso a lo intensivo lo que brinda el criterio de medición referencial.

[29] Dice Heidegger *poéticamente* y en verso, sobre el tiempo de maduración del *Kairós*, evocando a Hölderlin: «Cuando a la lejanía se va la vida, habitando, de los hombres /Donde en dirección a la lejanía resplandece el tiempo de los sarmientos / Está también la vacía campiña del verano, / El bosque aparece en su imagen obscura. / Que la naturaleza complete la imagen de los tiempos, / Que se demore, que ellos pasen deslizándose veloces, / Es por su perfección; la cumbre de los cielos brilla / Entonces para los hombres, como las flores coronan los árboles». Epílogo a *Poéticamente habita el hombre*: «La visión»: Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 152. Todo el texto de *Poéticamente habita*... que Heidegger ha numerado con el dígito 8 en sus *Voträge und Aufsätze* ha de completarse con el «Construir, habitar, pensar» también contenido en la misma colección con el número 6: *Cfr.* Ibíd. pp. 107-119. Nótese, de nuevo, cuál *es* el palimpsesto de Aristóteles con que Heidegger reescribe estas nociones y su orden metodológico de enunciación y condicionamiento: el construir de la técnica-arte que ha de subordinarse al habitar ético-político de los hábitos o costumbres prácticos, condicionándose éstos por lo último para nosotros y primero en sí: el pensar histórico como agradecer-recibir o rememorar

Por todas estas razones profundas la ontología hermenéutica es una teología noésica inmanente y refuta el nihilismo.[30] Así se afirma con Heidegger y desde Parménides, que ser (*eînai*) es y es posible (*estí*) que sea. Siendo tal afirmación de la afirmación, una afirmación sin contrario, por estar basada en el modo de ser de la unidad indivisible difracta del ser del pliegue. El cual, a su vez, no consiste sino en el mismo *modo de ser* del dar-acción y el recibir del dar, que estando basado en la estructura ontológica del amor, es condición racional suficiente, que se basta y sobra, para refutar todo dualismo dicotómico dialéctico y polémico; pues esto *mismo* basta y sobra también para explicar la pluralidad originaria de las diferencias y la riqueza de las transformaciones históricas del tiempo *del* ser como maduración oportuna (*kairós*). Mientras que el No Ser: la nada, no es, en el ámbito de los primeros principios-límites ontológicos, ni como dualista división del ser, ni como fundamento supra-poderoso y arbitrario (demoníaco) que al modo de la super-potencia de un sujeto *titánico* todopoderoso pretendiera legitimarse como superhombre divino (satánico), dominado el lugar y poniendo a rentar la negación de la muerte, con tal de anteponerse por la fuerza; de ponerse brutalmente *antes* del tiempo. Un sujeto demoníaco que pugnara por producir mitológicamente el kósmos-orden de los mundos posibles, entronizando la reducción más violenta del tiempo cinético-óntico que lo delata: el de la venganza como repetición indiferente de la guerra y enfermedad de la Historia de Occidente.[31]

---

y recrear o renombrar (*Danken. Andenken. Dichten*) comunitario, del tiempo del ser. Es decir: el *noein* heleno correspondiente al ser, en su triple dimensión espacio-temporal sincrónica: como *noein poietikós* o poetizar del futuro; como *noein pathetikós* o recibir el pasado selectivo: celebrativo y como *noein orexikós* en tanto que el enlazar de ambos, a la vez, por el deseo espiritual del acontecer del bien temporal mejor.

[30] Me permito remitir en este punto a un escrito singular. Se trata del texto a cuatro manos que debemos a Francisco Arenas-Dolz: «El sentido dianoético de la hermenéutica. Una conversación con Teresa Oñate en Roma» publicado en el libro: Beuchot, M. & Arenas Dolz, F. [Eds.], AAVV. *10 palabras clave en Hermenéutica Filosófica*, Ed Verbo Divino (EVD), Pamplona, Navarra, 2006, pp. 475-546.

[31] Dice Heidegger en *Tiempo y Ser* refiriéndose a lo demoníaco de sub-poner o hacer anteceder un Sujeto al dar[se] de tiempo y dar[se] de ser [Es gibt Zeit und Es gibt Sein]: «¿Pero qué significa este «Se»? La ciencia y la filosofía del lenguaje han reflexionado profusamente al respecto, sin que hayan encontrado una aclaración válida. El círculo de significaciones mentado por el «Se» fluctúa desde lo irrelevante hasta lo demoníaco. El «Se» dicho en el habla «Se da el ser», «Se da el tiempo» nombra presumiblemente algo privilegiado en lo que aquí no hay que entrar». Heidegger, M.: *Tiempo y ser* (edición en castellano), *op. cit.*, pp. 37. Es decir: un límite infranqueable, que algo más arriba en el mismo texto ha sido identificado por Heidegger con el functor modal que signa el modo de ser adverbial de lo Simple-Necesario: «De ahí que la gramática y la lógica conciban las proposiciones de «se» o de «ello» como impersonales y como proposiciones sin sujeto. En otros lenguajes indogermánicos: en griego y en latín falta el «Se» o el «Ello» al menos como palabra y forma fonética, lo cual empero no significa que el mentado «Se» o «Ello» no esté co-pensado: en latín *pluit*, llueve, en griego *chré*, hace necesario». *Ibidem.* / Para las acepciones de lo simple-necesario indivisible, como modo de ser propio de la unidad en la ontología modal de Aristóteles véase el libro Delta (V) de *La Metafísica* en la voz 5 del mismo *lógos* [1015 a 20-1015b 15].

III. Desenmascarando el malentendido nihilista de la post-verdad

La filosofía de la postmodernidad se ha vuelto muy profunda. Como pluralismo de las racionalidades y los juegos del lenguaje que descansa en una ontología pluralista del límite, abre la alternativa racional al positivismo cientificista monológico y ahistórico, que no se sabe interpretativo. Pero es como alternativa teológica del sagrado misterio inmanente como abre la vía al espacio-tiempo trans-histórico y ecológico de la Diferencia, ofreciendo una alternativa post-historicista (post-desarrollista) al imperio del capitalismo ilimitado y su socavamiento nihilista (y cinetista) de toda diferencia local o lingüístico-cultural e histórica. Una supresión de todas las diferencias-resistencias vivas que se opongan a la libre (neoliberal) circulación multinacional de los flujos del capitalismo de consumo, basado, en último término, en el lucro y explotación ilimitada de las multinacionales belicistas y su voluntad de incremento ilimitado del poder del acrecentamiento y la extensión. Así se levanta la post-modernidad filosófica contra la ilegitimidad del olvido y el *borramiento*[1] de toda diferencia y todo límite, centrándose en la crítica que desenmascara el vector pseudo-teológico todopoderoso de la salvación secularizada (humana demasiado humana), que progresaba por medio de la dialéctica de la metafísica-ciencia-técnica de la modernidad ilustrada y su teodicea agnóstica. Lo cual supone, por una parte, una crítica y alternativa radical-racional a la teología política de la salvación dualista como historia secularizada de Occidente, vehiculada por la soteriología mágica de la creencia en los poderes aseguradores del racionalismo conceptual de la ciencia-técnica; mientras que, por otra parte, procede a la comprensión de por qué y cómo se ha podido dar tan violento malentendido, pertrechado por los asesinos del Dios del Amor comunitario greco-cristiano alejandrino.

Así pues, desde la muerte de Dios como fundamento del ente [liberada por los helenistas: Hölderlin, Hegel y Nietzsche, Heidegger y Gadamer: los primeros lectores en clave teológica de los pensadores presocráticos] hasta la invocación esperanzada que, orientándose hacia pensar el ser sin el ente, desemboca en el himno al *Ereignis* heideggeriano, como envío gratuito-necesario de *otra* teología de la historia del acontecer del tiempo-espacio del ser, la ontología hermenéutica actual no ha hecho sino refutar al nihilismo. Ello implica la propuesta de otra ontología del tiempo-espacio noésico del ser, donde sí reinan la Diferencia y la Alteridad constituyentes (del límite), tal y como la elaboran tanto el segundo Heidegger, tras la *Kehre*

[1] Utilizo ese término para evocar aquél conmovedor grito del Zaratustra de Nietzsche, desconcertado y a la vez escandalizado, ante los asesinos de Dios, los peores de los hombres: «¿Quién se ha bebido el mar?... ¿Quién ha borrado el horizonte?»; véase mi trabajo: Oñate, T.: «Nietzsche y los Griegos. Genealogías de la Hermenéutica y la Postmodernidad hasta nosotros» en: *Estudios Nietzsche*, Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, N.º. 9 «Nietzsche y la hermenéutica», Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 91-104.

de su pensar-vivir, como su discípulo Hans-Georg Gadamer, quien la desenvuelve situando en el centro de la ontología hermenéutico-estética de *Verdad y Método* la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y la ontología modal de la filosofía primera del Estagirita. Ello junto con su retórica y su poética de la interpretación-retransmisión de la acción comunicativa histórica (no «inventada», desde luego, por Habermas) que nosotros ya conocemos: el modo del devenir del ser estético-histórico transmisivo y participativo de la verdad ontológica como *praxis-enérgeia-alétheia-entelécheia*. Por lo cual, no es sino pro-siguiendo desde atrás (por la vía del «eterno retorno» nietzscheano como método de las investigaciones hermenéuticas) al Aristóteles griego, hasta dar con el límite de los primeros ontólogos del lenguaje comunitario (del *lógos kaì phýsis kaì pólis*): Empédocles, Parménides, Heráclito y Anaximandro, como se re-traza la referencia de la verdad hermenéutica ontológica al *Ereignis* teológico del misterio del tiempo del ser y su medida. Siempre de acuerdo con la memoria documental de la búsqueda histórica de la verdad en el tiempo que aún hoy llamamos *Filosofía*. La cual hemos de reinterpretar y rememorar (*Andenken*) ahora otra vez, de cabo a rabo, por otro camino diferente, el que se orienta y dispone hacia un posible Inicio Otro del pensar de la verdad del ser.

Si no se da cuenta de este descubrimiento esencial: la crítica que nos libera del nihilismo dialéctico-dicotómico (tan polémico como relativista); crítica que debemos a la ontología hermenéutica de la verdad modal del límite y el amor, bebiendo de las fuentes teológicas vivas del greco-cristianismo occidental alejandrino, todo se puebla de confusión. Y parecería, entonces, que la agria polémica mantenida por la deriva an-archista de una hermenéutica cristiano-secularizada, pero meramente antropológica y tendente al relativismo, enfrentada contra los realismos gnoseológicos, ya ingenuos ya dogmáticos, ya reactivos, dibujaran nuestra única opción histórica. No es así.

Gianni Vattimo está más acertado cuando defiende que el criterio *negativo* de la verdad hermenéutica es el *debolismo* como lucha crítica *debilitadora y nihilizante* de toda autoridad perentoria y violenta; como crítica del autoritarismo dogmático que no se expone al diálogo comunitario interpretativo, sino que se impone por la fuerza. Pero el estatuto de tal nihilismo es únicamente metodológico. Siendo también el *debolismo positivo*, en que tanto hemos insistido sus discípulos, en base a evitar los motivos y riesgos del relativismo, como caldo de cultivo del neoliberalismo desalmado, una firme posición ética y ontológica de honda raigambre cristiana, que sitúa como criterio *positivo* incondicional de nuestros juicios preferenciales éticos y epistemológicos, optar por los más débiles y frágiles, los más «invisibles» de todos nosotros, aquellos que no sobreviven sin el concurso cotidiano de la comunidad.[2]

[2] Véase mi presentación: «Rememorar el Porvenir», en el libro: Oñate, T. & Leiro, D. [Eds.], AAVV. *El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Ed. Alderabán, Cuenca, 2010,

Desde ambos parámetros, la ética de la verdad hermenéutica es dialogal pero conflictiva contra todos los poderes fácticos *normalizados* y el violento (des) orden belicista de sus inmundos: sus exclusiones y crímenes racionalizados. Ahora bien, esto no basta. Y no es sólo un problema de «justicia hermenéutica» el tener que citar las fuentes *completas* de *todo eso* que la Filosofía ha descubierto documentalmente con ímprobo esfuerzo en la post-modernidad. La cuestión atañe a un problema de Teología Política y Filosofía de la Historia. Ya que si no fuera por la dimensión puramente afirmativa (la afirmación de la afirmación) del ser del Amor y la Gracia (que el cristianismo interpreta y traduce con hondura hermenéutica en el amor a Jesús) como envío necesario espiritual-racional e histórico, de la apertura al otro espacio-tiempo del lenguaje del pensar, que desde el *Inicio* propicia, aguarda y celebra el Acontecer temporal de la verdad ontológica de la Diferencia, la Alteridad y el Límite... ¿Cómo podríamos estar abiertos a aprender a retirarnos como sujetos de poder pre-potentes?[3] ¿Cómo podríamos comprender que la llamada a rehusarnos indica una subjetualidad más alta (y más humilde) que pasa por saber virtualizar la alteridad y dejarse constituir *serenamente* por ella y su bendición?... Pero si se confunde la ausencia con el No-ser... Y la muerte, la posibilidad y el silencio se confunden con la indiferencia del No-ser... Y lo velado, callado, tapado y silenciado de la tierra viva... se asimilan a la Nada del No-ser; y se olvida que la progresiva historia del olvido del ser en Occidente ya se ha extralimitado hasta el infinito delirio una y otra vez, repitiéndose progresivamente como explotación brutal del planeta y de todas las culturas y criaturas animadas de la tierra celeste, incluidas las humanas, repitiéndose en el terror de Dachau, Auschwitz, Hiroshima, Palestina, Iraq o Guantánamo...¿Cómo podríamos comprender *dónde estamos* y lo que nos pasa? ¿Cómo podríamos hacernos cargo de por qué y cómo se ha sobrepasado y sobrepasa todo límite-ley desde la ebriedad de una monstruosa desmesura «moderna»[4]?

---

pp. 9-21. Este libro contiene también mi traducción al castellano de la última «Lección Magistral de Despedida de la Enseñanza» de Gianni Vattimo en «su casa»: la Facultad de Filosofía de la Universidad de Torino, de la que fuera anteriormente Decano. La Lectio di Congedo se intitulaba: «Del diálogo al conflicto», véase: Ibíd., pp. 23-34. Fue publicada en la versión italiana original por el Número 1 de la *Rivista di Ermeneutica e critica filosofica Trópos*. Diretta da Gianni Vattimo e Gaetano Chiurazzi, Ed. Aracne, Roma, 2009. Véase además: Vattimo, G.: *Della Realtà. Fini della filosofia*, Ed. Garzanti, Milano, 2012. Hay traducción al castellano de Antoni Martínez Riu, véase: Vattimo, G.: *De la realidad. Fines de la filosofía*, Herder, Barcelona, 2013.

[3] Dice Heráclito: «A lo que jamás tiene ocaso ¿Cómo podría uno ocultarse?». Y también dice: «Morada para el hombre, el dios». (*Cfr.* Oñate, T.: *El Nacimiento de la Filosofía..., op. cit.*, pp. 203-209)

[4] Escuchemos atentamente ahora al Heidegger de *Poéticamente habita el hombre y su lección sobre el métron*, ya muy cargado hermenéuticamente por los estratos acumulados que la memoria abierta concentra en la vigencia de esta cuestión teológico-racional: «Pero el corresponder en que el hombre propiamente escucha la exhortación del lenguaje es aquél decir que habla en el elemento del poetizar (...) en esta tierra, ésta a la que todo mortal se sabe confiado y expuesto (...) «en esta tierra» señala

propiamente la esencia del poetizar. Éste no sobrevuela la tierra ni se coloca por encima de ella para abandonarla y para flotar sobre ella. El poetizar, antes que nada, pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar (...) ¿Sabemos ahora en qué medida el hombre habita poéticamente? (...) Pero al mismo tiempo al hombre le está permitido, en esta zona, desde ella, mirar hacia arriba, a los celestes. Este mirar hacia arriba recorre el hacia arriba hasta el cielo, y permanece, no obstante, en el abajo, sobre la tierra. Este mirar mide el *entre* de cielo y tierra. Este entre está asignado como medida al habitar del hombre. A esta medida transversal, asignada al hombre entre cielo y tierra le llamamos ahora: dimensión. Ésta no surge del hecho de que cielo y tierra estén vueltos el uno hacia el otro. Es más bien lo contrario, es este «estar vuelto» lo que descansa en la dimensión (...) la esencia de la dimensión es la asignación de medida del entre, una asignación despejada y por ello medible de un cabo al otro: del hacia arriba hacia el cielo y del hacia abajo hacia la tierra (...) Según las palabras de Hölderlin el hombre mide la dimensión al medirse con los celestes. Esta medición no la emprende el hombre de un modo ocasional, sino que es en esta medición, y sólo en ella, como el hombre es hombre. De ahí que si bien el hombre puede cerrar esta medición, acortarla o deformarla, no puede sustraerse a ella. Por eso dice Hölderlin: «El hombre se mide... con la divinidad». Ella es «la medida» con la cual el hombre establece las medidas de su habitar: la residencia en la tierra bajo el cielo. Sólo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de *ser* en la medida de su esencia. El habitar del hombre descansa en el medir la dimensión mirando hacia arriba. Una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra (...) la medición no es ninguna ciencia. El medir saca la medida del *entre* que lleva a ambos el uno al otro, el cielo a la tierra y la tierra al cielo. Este medir tiene su propio métron y por eso su propia métrica (...) el medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, desde la cual él mora y perdura. Esta medición es lo poético del habitar. Poetizar es medir. Pero ¿Qué quiere decir medir? (...) Siempre que nuestras manos no agarren sino que estén dirigidas por ademanes que correspondan a esta medida, que es aquí lo que hay que tomar. Esto acontece en un tomar que nunca arrebata para sí la medida sino que la toma de un percibir concentrado que no es otra cosa que un estar a la escucha (...) un dejar llegar lo Asignado como- Medida. ¿Cuál es la medida para el poetizar? La divinidad. (...) ahora bien, el poeta si es poeta, no describe el mero aparecer del cielo y de la tierra, el poeta en los aspectos del cielo *llama* a Aquello que en el desvelarse, hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: *en tanto que* lo que se oculta. El poeta en los fenómenos familiares llama a lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido (...) el decir poético de las imágenes coliga en Uno claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la obscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios. En el extrañamiento da noticia de su incesante cercanía (...) Hölderlin en el mismo poema en que medita sobre qué es la medida para todo hombre, dice (verso 75/76): «El rey Edipo tenía tal vez un ojo de más». De este modo podría ser que nuestro habitar impoético, su incapacidad para tomar la medida, viniera de la extraña sobremedida de un furioso medir y calcular (...) Es por eso que el poetizar propio no se da en todas las épocas ¿Cuándo y para cuanto tiempo se da el poetizar propio y verdadero? Hölderlin lo dice en los versos que ya henos leído (26/29). Su dilucidación fue pospuesta a propósito hasta este momento. Los versos dicen: «...mientras la amabilidad dura/ aún junto al corazón, la Pura, no se mide/ con mala fortuna el hombre/con la divinidad...» «La amabilidad» ¿Esto qué es? (...) esta palabra es, si la tomamos literalmente, la espléndida traducción de Hölderlin de la palabra griega Cháris. De ella dice Sófocles en Áyax (...): «Pues es la gracia la que siempre llama a la gracia» (...) «Junto al corazón» no «en el corazón» es decir: llegada (venida a ponerse junto a) cabe la esencia morante del hombre, como interpelación de la mediada al corazón, de tal modo que éste se vuelva a la medida. Mientras dura este advenimiento de la gracia, mientras ocurre esto, logra el hombre medirse con la divinidad. Si este medir acaece propiamente, entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre mora poéticamente sobre esta tierra; entonces, como dice Hölderlin en su último poema: «La vida del hombre es una vida

¿Era esto la *emancipación*?... Y si todos estos interrogantes son posibles hoy y apuntan al ser del sentido de la historia de Occidente ¿no habrá de ser porque éste ya se ha dado la vuelta hacia nosotros y ha saltado a otro lugar y otro tiempo menos violentos? Quizá a un lugar histórico donde la ausencia, la finitud, el olvido, la muerte, la diferencia y la alteridad, *Sí son* los nombres sagrados y cotidianos del acontecer del límite del ser.

¿Para qué sirve tapar las *fuentes* y creer des-tapar sólo «parte» de la verdad (que no es nunca un «todo») cuando el modo mismo del darse-velarse del acontecer del ser-temporal en el lenguaje que le corresponde, encubre y resguarda su propio misterio posibilitante como lo histórico de la historicidad que se curva y retiene en la apelación a la tarea del pensar-vivir de cada epocalidad? Nuestra tarea histórica ya nos ha sido asignada con suficiente claridad por múltiples señales: tanto por el espanto de los extravíos abominables de la des-mesura, como por el himno de la filosofía del límite. Se trata de la afirmación ontológica de la diferencia de la verdad: *alétheia*, que seguimos nombrando con el nombre más antiguo de la ley (*arché*) de la unidad indivisible del ser. El mismo nombre que descubrieran ya dialógicamente un legislador-poeta, el filósofo Parménides de Elea y su diosa, plasmándolo en un poema educativo para un tiempo nuevo, que aún no se ha cumplido, pero parece estar adviniendo *otra vez* hasta nosotros.

---

que habita» (...)». (Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 141-142, «Poéticamente habita el hombre»). Sólo desde textos como éstos: concernidos por la metrética (filosofía política) ecológica y teológica del Segundo Heidegger, decidido crítico de la violencia y desmesura de la metafísica-ciencia-técnica *salvadoras*, cobra cabal sentido su Filosofía del Arte y la relación tensional Mundo-Tierra que ya se había inaugurado a partir de *El Origen de la Obra de Arte* (1936). Lo mismo puede decirse del pensamiento del *Ge-viert* y la topología de respectividad entre los cuatro: cielo-tierra, mortales-inmortales, enlazados por la Diferencia abierta tensional del quinto elemento: el espacio-tiempo del ser del lenguaje. Todas estas dimensiones elaboran la ontología estética heideggeriana del espacio tiempo, que culmina en *Tiempo y Ser* (1962) y *Arte y Espacio* (1964). Su centro abierto reside en la henología modal intensiva del límite heleno como criterio y medida del lenguaje del ser espiritual que retorna. Tras las páginas de este estudio esperamos haber contribuido humildemente a una mejor comprensión de este problema esencial para medir el alcance del vínculo hermenéutico del Segundo Heidegger con la olvidada tradición filosófica del pensamiento griego occidental, que se determina por la cuestión de los límites ontológicos de la interpretación de la verdad, alcanzando a las raíces vivas del pensamiento crítico actual, que se sigue orientando históricamente por el decir del misterio sagrado del ser y lo divino, no tratando de esquivar ni su apelación ni sus implicaciones. En ese orden de consideración me permito recomendar tres volúmenes de HERCRITIA de reciente publicación: Oñate, T., Díaz Arroyo, J. L. & Oñate, P. [Eds.], AAVV. *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*, *op. cit.* Y también: Oñate, T., Hernández Nieto, M., Oñate, P., Díaz Arroyo, J. L., Escutia, L. I., Lomelí, S. [Eds.]: AAVV. *El Cuidado de Sí: Cuerpo. Alma. Mente. Mundo.* Vol. I y Vol. II., Ed. Dykinson, Madrid, 2017 (www.catedradehermeneutica.org). Considero un complemento de lectura muy enriquecedora de estas mismas tesis, para seguir meditando y debatiendo con los textos del Segundo Heidegger, tener en cuenta los escritos del filósofo reunidos en el libro antológico: Heidegger, M.: *Experiencias del Pensar (1910-1976)*, *op. cit.*

LENGUA Y TIERRA NATAL: SOBRE LA LECTURA DE HEIDEGGER DE ARNOLD STADLER

Hans-Helmuth Gander
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

El lugar de origen del poeta Arnold Stadler, a saber, Meßkirch y los pueblos de los alrededores, adquiere una posición destacada en su obra, incluso podría decirse que muchos elementos de sus textos no se entenderían si uno no pudiera enmarcarlos en las coordenadas de ese trasfondo. Los habitantes de esa región pueblan las historias de Stadler. En parte se trata de personajes ficticios y en parte tienen base histórica. Pero incluso en el caso de aquellos cuya existencia es indudable y cuyas trayectorias y circunstancias vitales al lector le parecen conocidas y familiares, como en el caso de Martin Heidegger, no es seguro que su existencia, aunque parezca tan verídica, no se deba sólo a la invención stadleriana. El mismo Arnold Stadler caracterizó su manera de trabajar en una ocasión como «memoria inventada»[1] y respecto a las personas de su región habla incluso de un «recuerdo sustituto», en la medida en que su yo narrativo «da voz a personas que de otro modo no la hubieran tenido en absoluto. Este yo adopta recuerdos de diferentes personas».[2] Stadler concibe esta manera de dejar hablar a sus paisanos como una «forma de servicio social espiritual»,[3] con la cual también «ha ofrecido una pequeña forma de 'rememoración' ['Andenken'], como dice Heidegger, a esa región olvidada que ni siquiera tiene nombre».[4]

Los personajes famosos de Meßkirch tildan de buen grado como «rincón de genialidad» su distante mundo natal, mientras que para Stadler, precisamente

[1] Helbig, A: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 189.

[2] Ibid, p. 190.

[3] Ibíd.

[4] Stadler, A: «Ein Schriftsteller als geistiger Sozialarbeiter», en: *Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser*. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, p. 170.

porque no tiene nombre, se llama «comarca de las vacas manchadas» o «Siberia suaba-badense»; a ese primer mundo pueblerino pertenece sin duda también Martin Heidegger, de acuerdo al poeta nacido en 1954. En efecto, Stadler detalla en una entrevista que «en este pequeño mundo vive un personaje como Heidegger, un personaje al que el autor ve a menudo pasar, aparecer, llegar, o cuyos discursos ha oído, lo cual, dicho sea de paso, causó una impresión colosal; después era imposible ignorar a un personaje así».[5] Desde esta perspectiva, es natural empezar observando en la obra de Stadler las diversas y complejas discusiones con Heidegger. Sobre todo en las novelas tempranas, éste aparece y desaparece continuamente. El mismo Stadler compara en sus novelas la presencia de Heidegger con la de Hitchcock, que en sus películas siempre cruza la escena como broma recurrente [*running gag*].[6] En la representación de Heidegger se intercambian papeles principales y secundarios. No es raro que el filósofo sea puesto en escena con una comicidad burda, pero Stadler se defiende con razón del reproche de estar difamando a Heidegger a la manera de Thomas Bernhard en *Maestros antiguos*. Según Stadler, Bernhard «reacciona como si el dolor de la vida fuera una broma»,[7] pero sería «una persona sin humor, en la medida en que no habla de sí mismo [...] Era un artista del ajuste de cuentas y un desvergonzado al hablar de otros»[8] —en esto se diferencian ambos esencialmente. La relación que Stadler mantiene con Heidegger es de otro tipo. Esto se muestra en la comprensión poetológica que tenía de sí mismo, como vemos, no solo en sus textos poéticos, sino a menudo también en protocolos de conversaciones. Heidegger juega un papel importante en ellos, sobre todo, porque ahí discute, polemizando con él, el entramado de relaciones entre el lenguaje y la tierra natal, tan central como sensible para Stadler. La segunda parte de las siguientes reflexiones tiene como objetivo ir al encuentro de Heidegger desde una perspectiva stadleriana, después de que en la primera parte se hayan expuesto algunos rasgos básicos de la escritura de Stadler.

5 Helbig, A.: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 203.

6 Véase Helbig, A.: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 203.

7 Mayer, N. Stadler, A: Als wären Schreiben und Leben ein Ganzes, en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 213.

8 Stadler, A: Es gibt keine Brezeln mehr. Gespräch mit Klaus Nüchtern, en: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, p. 189.

I

Una perspicaz recensión alabó a Arnold Stadler ya a propósito de su novela debut de 1989, «Ich war einmal», por el trasfondo autobiográfico que también caracteriza a sus escritos posteriores. Esta primera impresión se confirmó claramente en sus dos siguientes novelas: «Feuerland» (1992) y «Mein Hund, meine Sau, mein Leben» (1994). Con ellas el autor concluyó una trilogía iniciada en 1984, que volvió a publicar en 2009 en una nueva versión con el título «Einmal auf der Welt und dann so» bajo la forma de una sola novela de tres volúmenes. El punto de partida y el centro de la novela son el sentido de sí mismo y del mundo del narrador, quien, sin saber por qué, nace en Meßkirch «en el hospital de la ciudad, que desde hace tiempo ya había cerrado»,[9] «en el camino de Viena hacia París, al igual que Heidegger, al que todos veneran pero nadie lee, Welte, un filósofo que al final sólo pintaba rosas, Anita Gillert, chica Bravo en 1971, a la que David Garrick, el cantante de *Dear Mrs. Applebee*, recogió en el Marktbrückle de camino a Múnich y llevó a la ciudad, [...] Johann Baptist Roder, el ganadero que ya en el siglo XIX exportaba hasta Sudáfrica ganado criado en el estiércol autóctono, Abraham a Sancta Clara, uno de los salvadores de Viena (¡la Viena de Merck!), Johann Baptist Caspar Seele, que alcanzó algo de éxito como pintor de batallas, Lucy Braun, la creadora de moda en Milán, Conradin Kreutzer con su *Schon die Abendglocken* y Anton Gabele, el poeta de la patria, cuya estrella brilló en un tiempo que otros llaman oscuro, así como el Maestro de Meßkirch. [...] Mozart pernoctó en Meßkirch de regreso a casa. Quizás no permaneció ahí mucho tiempo. María Antonieta también, en su camino a París. Pío XII estuvo ahí junto con el arzobispo Gröber, que era de Meßkirch, y dijo que esto era una catedral, y la sobrina de Gröber fabricó hasta los años setenta los mundialmente famosos *Schneckennudel*[10] de Meßkirch».[11]

Martin Walser — en un aclamado artículo en el Spiegel — percibió y elogió en esta novela-trilogía un nuevo tono en la literatura alemana, el «tono Stadler»,[12] que desde entonces invocan con frecuencia los escritores de recensiones e intérpretes. Ese tono, señala sutilmente Walser, está dirigido a su vez por «el dolor y el recuerdo [...] [y por ello Stadler puede] lograr la resurrección de la infancia en la prosa. [Para Walser esto no significa:] otra teoría o ideología del tiempo perdido que se vuelve a encontrar por la vía del arte, sino aquello de lo que es capaz el dolor: volver presente. Tanto la infancia en sí como las circunstancias y las consecuencias

9 Stadler, A: Einmal auf der Welt und dann so. Frankfurt a. M. 2009, p. 12.

10 Se trata de una pieza de panadería de forma caracolada, típica de la región [N. de los T.]

11 Ibíd., p. 11s.

12 Walser, M.: Das Trotzdemschöne. Der Erzähler Arnold Stadler und seine Prosa-Trilogie, en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre ere in anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 297. (Primera publicación en: Der Spiegel, 1.8.1994).

de su desaparición».[13] En los textos de Stadler, como observa con lucidez su lector y admirador Peter Handke, siempre resuena una «enorme nostalgia»[14] que por parte del narrador corresponde a un desencanto o incluso a una decepción creciente al (d) escribir lo presentificado, debida al mismo (d)escribir, en la cual se esconde al mismo tiempo «una gran desesperación» que no asusta al lector Handke, pero que a veces lo indigna «porque frecuentemente acaba en lo divertido».[15] Según Peter Hamm, los libros de Stadler están hechos para reírse: «pero la risa que provocan ya incluye la mayoría de las veces su propio mentís. Estos libros, cuyos protagonistas perciben el mundo desde una perspectiva propia de Don Quijote y a menudo incluso de Sancho Panza y que se ven rebasados por la vida, son libros a la vez hilarantes y extremadamente tristes».[16] También para Martin Walser el «humor a gritos»[17] así como la «fuerte ironía»[18] de Stadler están irremediablemente unidos a «la fuente de una desesperación que se debe esconder desnudándose».[19] El autor Stadler, tal como el héroe de su novela, sería para Walser —que no distingue entre ambos a propósito— «un virtuoso de la auto-incriminación»,[20] a quien el «tener que esconder [...] [lo] caracteriza más que el explicitar. Quien vive para ponerse en palabras demuestra que teniendo que esconder revela más de sí mismo que al confesar».[21] Esta idea de Walser aclara un rasgo fundamental de la poetología de Stadler.

El hecho de que en Arnold Stadler las experiencias propias se puedan albergar y esconder en la riqueza inventiva del yo-narrador que aparece en la superficie del texto, o, mejor dicho, la manera cómo esto ocurre conlleva que las descripciones de sí mismo en primera persona, con su peculiar simultaneidad ambivalente entre cercanía y distancia, no puedan ser leídas como si se tratara una autobiografía empíricamente comprobable: «Quien escribe su vida [destaca el literato Gerhart Baumann, que tenía un trato cercano con poetas como Celan o Canetti, así como

13 Ibíd., p. 299.

14 Handke, P: «Eine gewaltige Sehnsucht. Rede zur Verleihung des Nicolas-Born-Preises», 1995, en: Pia Reinacher (Ed.): *Als wäre er ein anderer gewesen. Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 107-114. Véase también Bettina Schulte: Verwandlungsversuche ins Glück. Arnold Stadler und die Sehnsucht, en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 53-57.

15 Ibíd.

16 Hamm, P.: «Arnold Stadler oder das übermütig vertuschte Unglück», en: Arnold Stadler: *Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte*. Köln 2000, p. 199.

17 Walser, M.: Über da Verbergen des Verzweiflung. Laudatio zur Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises 1998, en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 115.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd., p. 117.

con pensadores como Heidegger o Fink] se convierte en narrador de manera involuntaria; condensa representaciones y no percepciones; no hay nada que sea tan inconcebible para él como la realidad. Constantemente le preocupan causas y efectos, sus diversas relaciones y proyectos, los progresivos intentos de elaborar una interpretación. No pocos se inventan una infancia para poder unir sus expectativas y sus recuerdos, algunas historias de su vida se convierten en poetización del yo (*Ich-Dichtung*), toman forma de personajes como Anton Reiser, Henri Brulard, Enrique el verde[22] o incluso de aquellos héroes que abundan en las novelas de Stadler — el yo-narrador de la trilogía, el perdedor, el cazafortunas e irresponsable Engelbert Hotz de *Der Tod und ich, wir zwei* o también el profesor de historia jubilado y heredero de Abraham a Santa Clara en *Ein hinreissender Schrotthändler*; el Roland devastado y herido por amor en *Komm gehen wir* también se cuenta entre estos personajes, así como el nostálgico Salvatore, que proyecta su vida a partir de la adaptación cinematográfica de Pasolini del evangelio de Mateo.

En todas estas historias, el arte narrativo de Stadler es parco e irónico y a veces se mantiene en un *staccato* melancólico, aunque luego vuelve al gusto por la fábula cómica y a la predilección por la sátira grotesca y distorsionante; su narrativa ofrece, así, miradas multifacéticas y polivalentes a la *condition humaine*. Sin duda, sus personajes, en toda su concreta individualidad, se vuelven hasta cierto punto ejemplares dentro del corro de las tragicomedias de la existencia humana. Este puede ser uno de los motivos por los cuales Walser alaba en los libros de este autor «que al leer sentimos que no estamos leyendo otra vida, sino la propia».[23] Aunque las regiones y personas de sus novelas nos pueden resultar extrañas, para el lector pronto queda claro que, para usar una expresión de Stadler, su «mundo-del-lenguaje» contiene «numerosas lecciones de nuestro pasado».[24] Mucho de lo que se esconde en la superficie de las figuras lingüísticas, que frecuentemente resultan cómicas y muy burdas, no se revela en su sentido oculto, a menudo abismal, sino en una segunda o tercera lectura.

No cabe duda de que Stadler es un *poeta doctus*, y no sólo porque sea un teólogo católico estudiado y tenga un doctorado en literatura. Más bien ocurre que dispone de una habilidad extremadamente precisa para volver presentes las cosas, como lo hacían de otro modo W. G. Sebald o Herta Müller, una habilidad que se forma a partir de la reflexión y que condensa un saber filosófico y teológico implícito acerca

22 Baumann, G.: *Umwege und Erinnerungen*. München 1984, p. 119.

23 Walser, M.: «Das Trotzdemschöne. Der Erzähler Arnold Stadler und seine Prosa-Trilogie», en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre er in anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 305.

24 Schreiber, M.: «Lektion der Vergänglichkeit». Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler», en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre ich ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 182.

de la primacía de la autorreferencialidad humana y del conocimiento de sí mismo respecto a la constelación de acontecimientos históricos y las circunstancias locales del entorno, en las cuales el ser humano se encuentra consigo mismo. En Stadler esto suele degenerar en un horror de sí mismo que en su desesperación por el mundo huye a esconderse de uno mismo y de los demás. Su abnegación llega hasta la angustiante pérdida de sí, que ya ha alcanzado y arrollado a los protagonistas — esos héroes existencialmente dañados y con una vida irresuelta que los rebasa— a veces incluso antes de que lo sospechen; de esta manera, su vida queda marcada por la pérdida de sí mismo y del paraíso, a la manera de una herida abierta que constituye su existencia.

En este sentido, Arnold Stadler no es uno más de la larga lista de galardonados con el premio Georg Büchner; más bien se encuentra entre los autores que, al igual que Büchner — si tenemos en cuenta a sus personajes Danton, Woyzeck o Lenz — experimentan la necesidad de escribir a partir de una interpretación y una comprensión similar de los seres humanos, como se muestra claramente en su discurso de agradecimiento por el premio. Stadler comparte con Büchner la 'compasión con el bisturí del lenguaje'[25] y la aplica en sus propias obras, ya que su lenguaje también es «un bisturí *y* un analgésico. Lo cual no es una contradicción»,[26] pero se trataría de «algo peculiar, algo que a la vez alivia y provoca el dolor. Un dolor de bisturí que lleva a sobreponerse, pero no en todos los casos».[27] Las operaciones tienen sus riesgos. En la pregunta por lo esencial de la existencia del yo, Stadler se opone al yo pensante de Descartes, que le parece falto de sangre y de lenguaje, y simpatiza abiertamente con Büchner, estilizándolo como antagonista de Descartes, con su «compasión desalentadora»[28] entrenada por el bisturí del lenguaje.

La toma de partido de Stadler se basa en que Büchner como poeta y anatomista sabe «que todos seguimos el mismo esquema y como ser humano sabe que el dolor siempre aparece en el mismo punto, aunque no se pueda medir. Lo que resulta indudable e incluso constituye la única certeza es lo siguiente: me duele, luego existo. Sangro, luego existo».[29] Partiendo del dolor como «prueba de existencia»[30] válida para los seres humanos, Stadler reconoce que Büchner «no construye, sino que busca y encuentra y manifiesta: '¡muestra tus heridas!'»[31] y con esta lectura Stadler formula

[25] Stadler, A: «Erbarmen mit dem Seziermesser. Dankrede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises» 1999, en: *Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000*, p. 14-27.
[26] Ibíd., p. 17.
[27] Ibíd., p.18.
[28] Ibíd.
[29] Ibíd., p. 16s.
[30] Ibíd., p. 18.
[31] Ibíd., p. 17.

al mismo tiempo una interpretación de su propia existencia poética. Su anotación de que el poetizar de Büchner no se puede comprender a partir de su estética, sirve *mutatis mutandis* también para él. «Las frases de Büchner deben su belleza a la verdad que es una exposición de la herida. 'No debemos preguntar si es bonita o fea'. Eso dice Büchner»[32] —y también Stadler, a quien el poeta de Goddelau da voz como alter ego para el ethos de su propia escritura.

Los libros de Stadler enseñan que la existencia humana se encuentra siempre en una tensión entre la cercanía y la lejanía respecto a sí misma y sólo puede lograr tener certeza de sí a través de la relación con el mundo de la vida, en el cual siempre debemos afirmarnos sin que podamos defendernos de él; partimos de una soledad fundamental que, como destaca Stadler «[es] uno de los pilares de los seres humanos, también de mí mismo, puesto que soy un ser humano».[33] Para Stadler, adquirir certeza de la historia de su vida dejando que la explique un «yo-sustituto»[34] que se mantiene como tal a pesar de todos sus cambios, confundiéndose con el autor sin negarlo en ningún momento, adquiere el rango de un principio de conocimiento y creación, en la medida en que tanto el yo que escribe como el que narra se nutren de la certeza reflexiva de que la precisión en el recuento de las vivencias no se agota ni se funda sólo en los datos biográficos accesibles o documentables. Antes bien, nuestra inventiva y nuestras ocurrencias confieren a todas las experiencias guardadas en la memoria su grado de verdad y autenticidad y, con ello, relevancia para el presente de nuestra vida. Para que las invenciones sean auténticas, es indispensable —como ha mostrado Gerhart Baumann respecto a los 'proyectos de un recordar creador' en Agustín, Goethe, Rousseau, Stendhal y otros— que esas invenciones «de ninguna forma divaguen a su voluntad y de forma arbitraria, sino que correspondan a la ley de la persona [que las crea]».[35]

II

Bajo este supuesto, cabe decir que «uno introduce mucho de lo que sabe sobre sí mismo en estas invenciones, pero teniendo siempre la expectativa de descubrir algo que antes no se sabía».[36] Aquí se revela el rango genuino de la poesía, así como su

[32] Ibíd.

[33] Schreiber, M.: «Lektion der Vergänglichkeit». Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler, *op. cit.*

[34] Ibíd., p. 182.

[35] Baumann, G.: *Umwege und Erinnerungen.* München 1984, p. 117.

[36] Ibíd., p. 120. Sobre la relación entre la escritura y la construcción del sí mismo, así como del mundo de la vida que se modifica en los textos, véase H.-H. Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger.* Frankfurt a. M. 2.ª ed. 2006, p. 29-32 y p. 44-51.

primacía frente a los simples hechos de la vida tal como se reflejan — por ejemplo — en los datos del registro civil, sobre los cuales Foucault bien señalaba — y no fue el primero — que no dicen gran cosa sobre nuestra identidad. Por el contrario, en los ingeniosos «proyectos de un recordar creador [...] las épocas de la vida [llegan a] aquella altura poética que deja atrás cualquier realidad».[37] Esta superación también se da cuando el autor, como en el caso de Arnold Stadler, responde con su escritura a una realidad geográficamente localizable donde las personas tienen una realidad histórica al menos en parte. Pero tampoco en este caso el relato es una documentación. Puesto que, como dice un texto de Claudio Magris: «cada escritor, lo sepa o no, vive entre fronteras, su camino siempre va siguiendo el curso de las fronteras. Desmonta y elimina valores y significados e introduce otros nuevos por primera vez; intenta conducir al mundo a una coherencia de sentido que siempre vuelve a superar, moviéndose entre límites que cambian constantemente».[38]

Si uno considera de qué manera, para alguien ocurrente y que vive entre fronteras como Stadler, en su novela-trilogía y en otros textos Meßkirch y los pueblos de los alrededores vuelven imaginable el mundo de su infancia y juventud en toda su plenitud barroca, un mundo que a su vez mantiene de forma peculiar una relación constante con Martin Heidegger y su obra; si uno considera eso, no es difícil descubrir en Heidegger a aquel interlocutor polémico que representa el mayor desafío para Stadler en el diálogo entre el poetizar y el pensar. Lo es sobre todo porque ambos autores abordan de manera distinta el tema del lenguaje y la tierra natal con relación a Meßkirch como su primer horizonte en la apertura del mundo.

Como se mostrará más adelante, al reflexionar sobre lo que pueda significar la tierra natal en general o en la figura de Meßkirch, Stadler llega a un punto de vista diferente e incluso opuesto al de Heidegger, desde el cual polemiza contra él e incluso lo llega a criticar de una manera corrosiva. Sin embargo, a pesar de que su diagnóstico es opuesto, de ningún modo pretende rechazar por completo el pensamiento de Heidegger. La confesión de Stadler de que *Ser y tiempo* es «uno de los libros más grandes de este siglo»[39] no es meramente retórica; si revisamos sus textos, no resulta sorprendente que diga acerca de sí mismo que siempre vuelve a leer *Ser y tiempo*: «en este libro de 1927 Heidegger legó a muchos escritores palabras y frases claves que ellos pueden continuar, por ejemplo, sobre el miedo, la cura y la muerte. Yo [subraya Stadler] leo *Ser y tiempo* como literatura, un poco como *Don Quijote*, no

37 Baumann, G: *Umwege und Erinnerungen*. München 1984, p. 117.

38 Magris, C.: *Wer steht auf der anderen Seite? Grenzbetrachtungen*. Salzburg/Wien 1993, p. 27.

39 Schreiber, M.: «Lektion der Vergänglichkeit». Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler, en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre ich ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 180.

como un tratado».[40] La franqueza con la que el escritor reconoce que lee el clásico filosófico como poesía no se basa en una actitud arbitraria o inadecuada. Más bien, la declaración de Stadler intenta responder a aquello que admira en Heidegger y que goza de su profunda simpatía: que éste busca «formularse a sí mismo en un diálogo con la poesía».[41]

El enaltecimiento de Heidegger de la palabra poética explica su fascinación por los escritores y propicia que para Stadler él represente un fenómeno único dentro del gremio de los filósofos. Evidentemente, Stadler sabe que para Heidegger lo importante no son tanto los contenidos poéticos, sino aclarar los propios pensamientos a través de la lectura de la poesía, es decir, volverse comprensible a sí mismo en el pensamiento. Ahora bien, en tanto que «formula su pensamiento mediante la poesía»,[42] Heidegger abre posibilidades para que los poetas dialoguen con sus intentos pensantes, es decir, que respondan a la pretensión de verdad de la filosofía a partir de sus horizontes de experiencia vividos poéticamente. En el cambiante juego de proximidad y distancia de Stadler con respecto a Heidegger, esta respuesta hace eco de manera crítica a la cuestión del lenguaje y la tierra natal, relevante para ambos en sentidos distintos. Esto se vuelve perceptible, por ejemplo, en el hecho de que ciertos aspectos del pensamiento heideggeriano son transformados escénicamente. Para Stadler se trata esencialmente del «cómo de la representación»,[43] según él mismo manifiesta, como cuando con ayuda de un primo ganadero ficticio del mismo nombre, escenifica la búsqueda de Heidegger de aquello que le viene al pensamiento a partir del lenguaje, confiándose a los significados originarios de las palabras: «Heidegger tuvo que escribirle a su primo filosófico nuestras palabras más antiguas en pequeñas notas. No obstante, nuestro ganadero era perezoso, no tenía interés en las palabras (quizás el filósofo interpretó de forma equivocada su silencio, al igual que nuestra vida). Los demás, que tampoco tenían interés en las palabras, fueron escuchados en secreto en el rincón del crucifijo (*Herrgottswinkel*),[44] en los típicos rincones de nuestras casas destinados al crucifijo, para ver si aún decían las palabras más antiguas: cuánto más antiguas, más honorables, cuánto más incomprensibles, más valiosas. Las dos últimas sirvientas del establo que quedaban vivas, la vaquera y la encargada del heno, eran especialmente sagradas para él.

[40] Ebd.

[41] Helbig, A: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler.* Frankfurt a. M. 2009, p. 204.

[42] Ebd.

[43] Stadler, A.: Es gibt keine Brezeln mehr. Gespräch mit Klaus Nüchtern, en: Arnold Stadler: Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte. Köln 2000, p. 191.

[44] NdT: Con esta expresión (*Herrgottswinkel*) se alude a un rincón de habitación típico de las casas de la Selva Negra, que se destina al crucifijo y eventualmente a otros objetos religiosos.

El filósofo esperaba de ellas la palabra salvadora, creo que para el mundo entero. Desde Friburgo presionaba a nuestro pobre ganadero una y otra vez para que le trajera palabras antiguas. Recurrió a cómplices que conocían las cosas antiguas y sabían quién más las conocía. Heidegger prefería al campesino y a la campesina, a quienes aún sabían ordeñar a mano o conocían a gente que aún sabía ordeñar a mano. O que aún sabían manejar la guadaña, que sabían usar el barril de mosto y hacer cosas que todavía se hacían en nuestro pueblo y sólo ahí. El ganadero debía llevar todo eso a Friburgo de forma regular y obtenía a cambio una edición especial autografiada, etc. En una ocasión escribió: «La lengua, como lengua materna, no sólo es la lengua de la madre. Como lengua de la madre es también la madre de la lengua. Recordando-saludando a mi querido primo». Pero el primo no sacaba nada de todo ello y sólo me pasaba los saludos. Él era el punto de recolección de todo lo autóctono que todavía era sagrado, según creía firmemente el filósofo: lo primigenio, las palabras-del-mundo-sagrado, el *habermus.*[45] Nuestros cerdos y nuestras palabras antiguas fueron distribuidos en las ciudades. Aquí se recolectaban y en Gaggenau o Friburgo se pesaban y se descuartizaban».[46]

El yo-narrador de Stadler en *Ich war inmal* atribuye a Heidegger la creencia de que se puede encontrar un mundo idílico originario en la lengua materna, es decir, la lengua alemánica; en contra de esta idea, señala como una paradoja más que reveladora que Heidegger, con motivo de su cumpleaños, expusiera a sus paisanos de Meßkirch sus reflexiones sobre la tierra natal en alto alemán. Pero más allá del sentido paradójico de la anécdota, Stadler también opone la propia experiencia dolorosa de la adquisición de la lengua a la estilización heideggeriana de la lengua materna: «En nuestra lengua, que hemos aprendido de memoria y todavía hoy no hemos entendido, dijimos pronto nuestras pequeñas frases de hambre y sed, de lo que queríamos y lo que no queríamos, de sueño y de insomnio. Lo que repetíamos como loros se llamaba palabra y lenguaje, no-sé-quién los inventó, pues las palabras que mi madre me puso en la boca también le fueron puestas a ella. Nada de lengua materna. Mi primera lengua, la lengua de la madre, fue incluso mi primera lengua extranjera. En mi boca coincidieron la lengua materna y la lengua extranjera».[47]

Con esta muestra del humor de Stadler, que evidencia el centro de su crítica, se rechaza de forma implícita el gesto atribuido a Heidegger de considerar a la región

[45] NdT: El «habermus» es un desayuno suabo tradicional cuya receta proviene de Santa Hildegarda.

[46] Stadler, A: *Einmal auf der Welt und dann so*. Frankfurt a. M. 2009, p. 32s.

[47] Ibíd., p. 33. En otra parte (p. 24) dice: «Nuestra tierra natal siempre fue negra, incluso en verano cuando todo florecía. También los adultos eran oscuros. Pero los adultos pueden afrontarlo, o al menos intentarlo. Tienen la sidra, el aguardiente de frambuesa los consuela. Además, pueden maldecir su vida y ponerle término. ¿Pero qué hace un niño, cómo puede lidiar con su pesadumbre si ni siquiera puede decir 'madre'?»

de Meßkirch y su dialecto local como tierra natal, en el sentido del amparo otorgado por el lugar de procedencia, pues para Stadler no existe una cosa así. Aquí puede verse su sospecha fundamental hacia Heidegger, que mantuvo repetidas veces en narraciones y reflexiones. Con esto se opone también a una posición de la crítica literaria que catalogó sus obras como literatura negativa de la tierra natal. Stadler respondió repitiendo de varias maneras lo siguiente: «Mis libros tienen lugar en una región que suele confundirse con la tierra natal porque suceden en el campo. Pero de hecho tratan de la falta de tierra natal».[48] Sus libros tratan de las experiencias de pérdida que se reflejan en el acto de la «invocación de la infancia [como presentificación] del pasado perdido»,[49] con 'pathos lacónico' y sin el «romanticismo del campo y la provincia»,[50] como subraya Walser. Lo que se muestra en esta invocación no es algo paradisíaco y perfecto, sino «la falta de tierra natal *in situ* [...]. Es decir, justo lo contrario de la tierra natal».[51] En otro pasaje se afirma: «Aquí el concepto de tierra natal en su sentido originario ya sólo se usa en sentido figurado para algo perdido que ya no existe. Como una nostalgia por la gente del pasado. Y también por uno mismo. Por una persona que un día fui pero que ya no existe más, por ejemplo, un niño. Es algo que quedó en el pasado. El concepto de tierra natal [exige Stadler] debe ser redefinido. En este sentido, los libros también pueden ser manifestaciones de la nostalgia por el hogar».[52]

Así son los libros de Stadler. Atraviesan una «dimensión existencial de la noción de tierra natal y de su falta»,[53] la pérdida de la respectiva caída, como dice el joven Heidegger, o el abandono del ser, como dice el Heidegger tardío — en este punto podrían coincidir perfectamente el escritor y el filósofo. Sin embargo, en Meßkirch, en el discurso de agradecimiento con motivo del 80 cumpleaños de Heidegger, que Stadler mismo escuchó, según relata, Heidegger expresó dudas respecto a su anterior expectativa: «no deberíamos seguir manteniendo la expectativa de que lo hogareño de la tierra natal aún podría salvarse de manera inmediata. Más acertadas [dice Heidegger] serían las palabras que le escribí a un amigo francés en 1946: 'la falta de tierra natal es el destino del mundo'. El hombre moderno está en vías de erigirse a

48 Stadler, A.: «Es gibt keine Brezeln mehr. Gespräch mit Klaus Nüchtern», en: Stadler, A.: *Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte*. Köln 2000, p. 190.

49 Walser, M.: Das Trotzdemschöne. Der Erzähler Arnold Stadler und seine Prosa-Trilogie, en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 297.

50 Ibíd., p. 299.

51 Helbig, A.: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 201.

52 Ibíd., p. 202.

53 Ibíd.

sí mismo en esta falta de tierra natal»,[54] lo cual se expresa para él en el fenómeno de la civilización mundial, es decir, en el dominio de las ciencias naturales, la economía, la política y la técnica. Pero incluso si esto trae consigo un «ensombrecimiento del *Dasein* de los seres humanos»,[55] las cosas no tienen por qué quedarse así, ya que «sería erróneo pensar sólo hasta ahí y no ver lo que hay detrás, a saber, la posibilidad de un viraje».[56] Heidegger no se permite más que una insinuación, expresándose con «una débil voz»,[57] relata Stadler, pero incluso esta vaga esperanza irrita la visión del escritor, que está formada en la precisión desilusionada de la mirada fija. Empero, en el juego entre distancia y cercanía no está decidido que domine la lejanía. Puesto que Stadler confiesa para sí mismo y para los habitantes de Meßkirch, que en 'la provincia del dolor', como denomina a la región de Meßkirch, todos ellos «crecieron con estas palabras — angustia y cura y *Dasein* y ser, etc. — como si fueran nuestras. Como si fueran mías. Lo cual quedó claro respecto a la angustia».[58] Para Stadler, esta reflexión se justifica ya por el hecho biográfico de que «creció en el entorno inmediato del mundo de aquel hombre que regaló a la lengua alemana la palabra angustia en un significado verdaderamente extenso»,[59] lo cual llevó a Stadler a aceptar el juicio de la crítica que ve en su obra una fuerte influencia del enfoque de la filosofía de Heidegger que se conoce como existencialismo. Ahora bien, con respecto a la tierra natal, a Meßkirch, esta cercanía no crea una alianza inmediata. La distancia entre ellos es mayor que los 200 metros y los 65 años que separan sus lugares y fechas de nacimiento respectivamente.

Como se muestra en *Ich war einmal* con un humor muy realista en el episodio de la fiesta del 80 cumpleaños de Heidegger, la ambivalente actitud de Stadler hacia el pensador se basa en un profundo y antiguo malestar ante el hecho de que este, con grandes palabras y un tono exaltado, contribuya a la glorificación de la región de Meßkirch y proyecte la tierra natal como mundo paradisíaco en el lenguaje, atribuyéndose el derecho a definir en qué consiste la autocomprensión de la tierra natal meßkirchense. Para Stadler, esta actitud de pensamiento no tiene nada que ver con el mundo de la vida pueblerina que vivió en la segunda mitad del siglo XX y en el que, como detalla, una pequeña diferencia entre él mismo y su mundo habitual tuvo graves consecuencias: Esta «mínima divergencia, esta irritación, me llevó a escribir y

[54] Martin Heidegger: «Danksprache am 26. September 1969 in Meßkirch», en: *M. Heidegger: Rede nuns andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Bd. 16. Frankfurt a. M. 2000, p. 711.

[55] Ibíd., p. 713.

[56] Ibíd.

[57] Stadler, A.: Ich war einmal. Salzburg/Wien 1989, p. 61.

[58] Helbig, A: «Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar», 2004, en: Pia Reinacher (Ed.): «*Als wäre er ein anderer gewesen*». *Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 199.

[59] Ibíd.

desencadenó preguntas, malestar y el deseo de llegar a formular ese malestar a través del lenguaje».[60] También forma parte de ese malestar que él vea con una mezcla de recelo y admiración lo poco perceptivo que es Heidegger frente a las experiencias de apatía y confusión en el mundo rural que tanto admira, las cuales justamente motivan las novelas de Stadler. En las afirmaciones de Heidegger sobre Meßkirch también quedarían eclipsadas las fracturas históricas que influyeron en la vida de sus habitantes, como las diversas reformas territoriales o administrativas, o la aparición del lenguaje televisivo y de las tardes frente a la televisión que regulaban el comportamiento de su gente, considera Stadler. Para él, la omnipresencia de las máquinas agrícolas Mengele es un argumento de peso contra la sugestión de la «naturalidad de una vida *in situ*, [de tal forma que] vuelve imposible la identificación con ese lugar». «A través de la presencia de las máquinas, como imagen quasi poética, aparece este innombrable tema de manera emblemática».[61]

Si se toma en cuenta esto, los mundos novelados de Stadler ofrecen una visión opuesta a la del mundo rural paradisíaco atribuida a Heidegger. En el mundo pueblerino natal de posguerra en que nació Stadler todas las ilusiones de un mundo paradisíaco estaban agotadas: «Una infancia en el campo: los domingos a Schwackenreute, entre semana subir contando las escaleras hasta la puerta del baño en las pausas entre clases, nada más. Eso fue todo. En el campo era así en todas partes, no sólo donde yo vivía. Las personas andaban enfermas por la vida, anoréxicas u obesas, endogámicas o tuberculosas, y sufrían por los dolores que los aquejaban. Dios sabe quíen tenía compasión por ellos. Pero a diferencia de mí, nuestro filósofo, que pasó toda su vida en diferentes ciudades pequeñas (como otros en diferentes prisiones), que nunca vivió en el campo, que siempre venía sólo de visita, dijo que aún estábamos sanos, incluso que éramos los más sanos, ¡empezando por el lenguaje! ¡Nuestra lengua materna! ¿No era ya tan débil que poco después de nuestro primer encuentro con la televisión y su ostentoso alemán estándar, se derrumbó y se extinguió como los indios?».[62]

Toda la simpatía y admiración que Stadler sentía por Heidegger, cuyas consideraciones sobre la angustia, la cura, la disposición afectiva y el miedo, en cierta medida lo prepararon para descubrir su propio mundo de la vida, quedan disimuladas por una distancia insuperable, a momentos irónica. Esto se vuelve especialmente claro en un texto en el que Stadler somete a un fuerte interrogatorio a un escrito

[60] Helbig, A.: Von der Heimatlosigkeit des Menschen vor Ort. Ein Gespräch mit Arnold Stadler am 3. Januar 2004, en: Pia Reinacher (Ed.), *op. cit.* p. 201.

[61] Ibíd. La empresa suaba Mengele produce máquinas agrícolas de uso muy extendido dentro y fuera de Alemania. El nombre de la empresa proviene de Karl Mengele, cuyo hijo mayor Josef llevó a cabo crueles experimentos con presos del campo de exterminio Auschwitz-Birkenau como médico. Por ello el nombre Mengele se asocia con el Holocausto aún en nuestros días.

[62] Stadler, A.: *Einmal auf der Welt und dann so,* Frankfurt a. M. 2009, p. 31.

de Heidegger en torno a la problemática de la tierra natal, que quizás sea el más importante, o por lo menos el más popular, *El camino de campo*. Stadler lo tituló *Letzte Heiterkeit. Gehversuche auf Heideggers «Feldweg»* [Última alegría. Intentos de andar el «Camino de campo» de Heidegger]. El texto de Heidegger de 1949, de pocas páginas impresas, puede relacionarse fácilmente con una serie de trabajos en los que Heidegger desarrolla la poetología de su pensamiento, por así decirlo. Pues de forma análoga a Stadler, que habla de una «poetización de mi vida pasada»,[63] recordando su novela-trilogía, en estos intentos de Heidegger cabe hablar sin duda de una forma de poetización de su pensamiento. Actualmente se encuentran recopilados en el volumen 13 de la *Gesamtausgabe* bajo el título *Aus der Erfahrung des Denkens* y su calidad literaria ha sido muy cuestionada. En este sentido, a Stadler le parece «horriblemente cursi»[64] el texto sobre el camino de campo, pero si uno se fija más de cerca en sus reflexiones sobre el texto, sus matizados análisis y juicios presentan grados sorprendentes de diferenciación, si bien nunca desaparece la sospecha de que Heidegger le haya escrito «a la tierra natal el 'camino de campo' que lleva al álbum de poesía».[65]

Stadler anota su observación en el verano de 1989, es decir, el año del centenario del nacimiento de Heidegger y de la publicación de una edición ilustrada del camino de campo con fotografías de su aspecto original. Sin querer, se resalta así de forma gráfica lo que Stadler comunica con estilo preciso y despiadado: que el camino de campo es hoy un camino de asfalto bordeado por casas unifamiliares en algunos tramos. Ahí no se encuentra nada de la autenticidad del camino de campo que Heidegger busca transmitir en su texto. El camino que describe «ya no es un camino de campo, sino un recuerdo».[66] Y Stadler sospecha que esto ya era así para el Heidegger de 1949. Como muestra el escritor, la imagen del camino de campo del texto, que supuestamente es una simple descripción, es en realidad un constructo puro. Para una lectura inmediata y orientada a la reproductibilidad directa del presente, el camino de campo parecería hoy «una mentira»,[67] puesto que lo que lleva desde el portal del Hofgarten hasta Ehnried es una calle residencial asfaltada que simplemente se llama «Am Feldweg». Pavimentada como está, no tendría ya nada

[63] Stadler, A: Schriftsteller sind nur noch Randphänomene unserer Gesellschaft, en: Pia Reinacher (Ed.): *«Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler*. Frankfurt a. M. 2009, p. 237.

[64] Matthias Schreiber: «Lektionen der Vergänglichkeit. Gespräch mit dem Schriftsteller Arnold Stadler», en: Pia Reinacher (Ed.): «Als wäre er ein anderer gewesen». Zum Werk von Arnold Stadler. Frankfurt a. M. 2009, p. 237.

[65] Arnold Stadler: Letzte Heiterkeit. Gehversuche auf Heideggers «Feldweg», en: Arnold Stadler: *Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte*. Köln, 2000, p. 89.

[66] Ibíd.

[67] Ibíd., p. 100.

que decir al filósofo hoy en día, sospecha Stadler en su descripción del paisaje del entorno, que resulta desolador en varios aspectos. El consuelo que brindaba, si es que existió, se ha extinguido. El camino de campo que antiguamente conectaba con el pueblo vecino de Bichtlingern como pequeña vía limítrofe, ahora es en realidad algo desaparecido, poco más que un letrero que hace referencia al prominente filósofo y que casi formaría parte de la nueva desviación de la carretera, como describe Stadler. De ahí que «*Camino de campo* se lea de manera peculiar».[68] A esta peculiaridad pertenece, por ejemplo, el hecho de que aún en 1949 Heidegger haga que su lector se encuentre en el camino a un campesino que va a la siega o a un leñador que al anochecer se dirige a su cocina con un haz de leña. Pero ya en ese entonces uno se cruzaría con una u otra máquina agrícola, además de con las carretas de la cosecha que regresaban a casa tambaleándose, supone Stadler. Sea como sea, la pretensión de Heidegger de que «cuando los enigmas se acumulaban y no se veía ninguna sálida, [...] el camino de campo [ayudaba]»,[69] hoy en día ya no se cumpliría según Stadler. En correspondencia, las metáforas del camino de campo parecen empolvadas. Lo amenazante sería, como mucho, el folclore de un turismo del camino de campo, que aparece una y otra vez en los diversos congresos sobre Heidegger.

Todo esto muestra que el intento de percibir la exigencia del camino de campo de un modo inmediato y simple como posible consuelo fracasa, así como fracasa una lectura atenida sólo a los signos externos o a los cambios situativos e históricos de la forma en que aparece el camino de campo. ¿Es una lectura como esa, orientada a la transferencia, la única posible? Preguntando de otra manera, ¿no existe una lectura que saque de la aporía al programa interno y a las aspiraciones de este pequeño texto? El mismo Arnold Stadler ofrece la clave para esta posibilidad, en la medida en que orienta de una forma nueva o diferente las imágenes metafóricas de *Camino de campo*. Situando *Bunte Steine* de Adalbert Stifter en la 'banca rústica de madera' bajo el roble, que Heidegger menciona al inicio de su texto, junto a los escritos «que una joven torpeza intentaba descifrar»,[70] Stadler descubre en *Camino de campo* un diálogo secreto con Stifter. Como sabe el apasionado experto en Stifter que es Stadler, Heidegger también fue un lector cuidadoso y productivo de aquel poeta, así que resulta convincente la interpretación del *Camino de campo* como un «texto de meditación (en el espíritu de Stifter)».[71]

[68] Ibíd., p. 99.

[69] HEIDEGGER, M.: Der Feldweg, en: M. Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe*, Bd. 13, Frankfurt a. M. 1983, p. 87.

[70] Ibíd.

[71] STADLER, A: Letzte Heiterkeit. Gehversuche auf Heideggers «Feldberg», en: Arnold Stadler: *Erbarmen mit dem Seziermesser. Über Literatur, Menschen und Orte*. Köln 2000, p. 96.

Lo que siempre ha fascinado a Stadler de Heidegger es el hecho de que se aclare su propio pensamiento a través del diálogo con los poetas. Stadler se propone la tarea de mostrar esto y en su búsqueda logra poner de manifiesto una serie de correspondencias esclarecedoras entre *Camino de campo* y el *Prólogo* de *Bunten Steinen*. A ambos textos les precedería la experiencia de un colapso, a uno el fracaso de la revolución de 1848 y al otro el final de la Segunda Guerra Mundial. En *Eisgeschichte*, un texto muy valorado por Heidegger que forma parte de *Mappe meines Urgroßvaters*, se describe la angustia ante una catástrofe que podría significar el fin, mientras que en *Camino de campo* las «gigantescas fuerzas de la energía atómica» también se encuentran ante el fin, al igual que el terrible presente de un miedo infinito, del cual ahora no responsabilizamos solo a Chernóbil, sino también a Fukushima. Según Heidegger, resistir a esas fuerzas es la tarea de aquellos que pueden corresponder a 'la suave violencia del camino del campo'. «La 'suave violencia del camino del campo' (en *Camino de campo*) se identifica con la 'suave ley' de Stifter (en el Prólogo de *Bunten Steinen*). [...] En poco espacio (cuatro y siete páginas respectivamente) el pequeño texto de Heidegger parece elaborado en el espíritu de Stifter y él y Heidegger se muestran hermanados en espíritu».[72] Para Stadler este «caminar en el camino de campo [...] [es] un acto casi litúrgico. El propio camino de campo sacraliza, una especie de camino de peregrinaje, una ruta de procesión, un camino de vida y una trayectoria profesional. No en vano cuando acompañamos al pensador en su camino de campo finalmente damos a parar, no dentro, pero sí junto a la iglesia *Martinskirche*. Y al final incluso se oyen las campanas. 'Las campanas de San Martín'...».[73]

En su lectura de *Camino de campo* en varios niveles, que siempre está dirigida con y contra Heidegger, Stadler muestra por un lado que el camino de campo ya no existe como tal y quizás nunca haya existido como aparece en una presentación que a Stadler se le antoja sospechosa de sentimentalismo provinciano y de querer mirar sólo hacia el pasado. Quien espere un consuelo de esta lectura, acabará en el folclore y la cursilería. Por el contrario, —y este es el segundo nivel de interpretación de *Camino de campo* abierto por Stadler— el consuelo, tal como acaece a partir del texto como texto que lo condensa poéticamente, puede aún alcanzar al ser humano en la medida en que éste se dispone a aquello que Heidegger capta como 'suave violencia del camino de campo', lo cual corresponde, de acuerdo a la convincente interpretación de Stadler, a lo que en Stifter se llama 'suave ley, a través la cual es conducido el género humano': «El ser humano [subraya Stadler] debe escuchar [al consuelo]. No debe subyugar a la tierra, no debe explotarla, tal como quiere la

72 Ibíd., p. 97.
73 Ibíd., p. 98.

Biblia, sino conservarla».[74] Stadler formula con cautela y a modo de pregunta lo que descubre en 1989 respecto a la poética de *Camino de campo* como un «pensamiento verde que brota de la vida»,[75] si bien desde aquel entonces y especialmente hoy se ha vuelto más actual. Y aunque uno no debería exigir demasiada actualidad a Heidegger, una lectura flexible y no dogmática como la que lleva a cabo Arnold Stadler ofrece la oportunidad de extraer nuevas chispas y así iluminar nuevas facetas de la discusión de la cuestión del lenguaje y la tierra natal, igualmente importante para ambos autores. Un paso fructífero en esa dirección lo ofrecería remitirnos a quien Stadler llamaba «pagano piadoso», Johann Peter Hebel, —previsiblemente se inauguraría un intercambio polémico a partir de ello, lo cual seguramente abriría un campo extenso y fértil—.

Traducción de Natalia Rodríguez y Pavel Veraza

[74] Ibíd., p. 101.
[75] Ibíd.

Colección:

FILOSOFÍA HOY

Director:

JUAN ANTONIO NICOLÁS

22 CONSECUENCIAS, AGENCIA Y MORALIDAD
Matilde Carrasco Barranco

23 VERDAD Y ACCIÓN. PARA PENSAR LA PRAXIS DESDE LA INTELIGENCIA SENTIENTE ZUBIRIANA
Óscar Barroso Fernández

24 REPUBLICANISMO Y EDUCACIÓN CÍVICA. ¿MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO?
Jesús Conill y David Crocker

25 VIEJOS Y NUEVOS PENSAMIENTOS. ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN
Juan J. Acero, Luis Flores y Alfonso Flórez [eds.]

26 ARISTÓTELES EN EL MUNDO CUÁNTICO
Francisco José Soler Gil

27 VOLUNTAD DE LIBERACIÓN. LA FILOSOFÍA DE IGNACIO ELLACURÍA
Héctor Samour

28 UNA BRÚJULA PARA LA VIDA MORAL. LA IDEA DE SUJETO EN LA ÉTICA DEL DISCURSO DE KARL-OTTO APEL
Juan C. Siurana Aparisi

29 CIENCIA, SOCIEDAD Y MUNDO ABIERTO. HOMENAJE A KARL POPPER
Eugenio Moya Cantero

30 BALANCE Y PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA DE X. ZUBIRI
Juan A. Nicolás y O. Barroso [eds.]

31 TEORÍA EVOLUCIONISTA DEL CONOCIMIENTO
Gerhard Vollmer

32 DESDE ZUBIRI
Diego Gracia [ed.]

33 MARÍA ZAMBRANO: LA RAZÓN POÉTICA
Armando Savignano

34 CIUDADANOS SIN DEMOCRACIA
José Rubio Carracedo

35 REALIDAD Y TIEMPO EN ZUBIRI
Ricardo A. Espinoza Lolas

36 MARIA ZAMBRANO: EL DIOS DE SU ALMA
Agustín Andreu Rodrigo

37 POSTCOLONIALISMO, EMIGRACIÓN Y ALTERIDAD
Gabriel Bello Reguera

38 ¿VIVIR DEPENDIENDO?
Francisco J. Alarcos Martínez [coord.]

39 HISTORIA, ÉTICA Y CIENCIA. EL IMPULSO CRÍTICO DE LA FILOSOFÌA DE ZUBIRI
Juan A. Nicolás y Héctor Samour [eds.]

40 DERECHO A LA PAZ Y DERECHO A LA GUERRA FRANCISCO DE VITORIA
Ángela Aparisi Miralles

41 PANORAMA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX
Armando Savignano

42 LAS VERDADES DE CLÍO Y ERATO. ENSAYOS FILOSÓFICO-LITERARIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET
Stylianos Karagiannis

43 LA HERMENÉUTICA NARRATIVA DE ORTEGA Y GASSET
Juan Carlos Castelló Meliá

44 LEIBNIZ EN LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA MODERNAS
Manuel Sánchez y Sergio Rodero [eds.]

45 OBJECIÓN DE CONCIENCIA Y SANIDAD
Francisco J. Alarcos Martínez [dir.]

46 LEIBNIZ Y LAS CIENCIAS EMPÍRICAS
Juan A. Nicolás y Sergio Toledo [eds.]

47 HOMO MULTIDIMENSIONAL. INTRODUCCIÓN A LA NEURO-ANTROPOLOGÍA
Armando Segura Naya

48 SER HUMANO EN EL SIGLO XXI. ATRÉVETE A PENSAR
Antonio Ferraz Fayos

49 ÉTICA Y GOBERNANZA: UN COSMOPOLITISMO PARA EL SIGLO XXI
Elsa González Esteban [ed.]

50 REALIDAD Y SER EN ZUBIRI
Ricardo Espinoza Lolas

51 LEIBNIZ FRENTE A SPINOZA: UNA INTERPRETACIÓN PANORÁMICA
Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel [ed.]

52 PENSAR EN LA MATEMÁTICA
Javier de Lorenzo Martínez

53 LA REALIDAD DEL SENTIDO
José M. Gómez Delgado

54 LA ARTICULACIÓN ÉTICA DE LA VIDA SOCIAL
Ana Marta González

55 SOBRE EL CIUDADANO LIBRE
Joaquín Jareño Alarcón

56 LA HISTORIA SEDIMENTADA EN LOS CONCEPTOS
Faustino Oncina y José Manuel Romero [ed.]

57 LA MONADOLOGÍA A DEBATE
VV.AA.

58 LA RECONFIGURACIÓN DE LA DEMOCRACIA
VV.AA.

59 LA MODERNIDAD EN PERSPECTIVA. A TRESCIENTOS AÑOS DEL FALLECIMIENTO DE LEIBNIZ
Roberto Casales García y J. Martín Castro Manzano [Comps.]

60 HOMBRES Y DOCUMENTOS DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA VIII-1ADDENDA, A-F
Gonzalo Diaz Díaz y Antonio Heredia Soriano

61 LA CONSPIRACIÓN DE LA IGNORANCIA. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PROGRESO Y SUS PARADOJAS
Asunción Herrera Guevara

62 EL ASEDIO A LA IMAGINACIÓN
Gustavo Pereira

63 MARTÍN HEIDEGGER. LA VERDAD SOBRE LOS *CUADERNOS NEGROS*
Friedrich-Wilhelm von Herrman y Francesco Alfieri